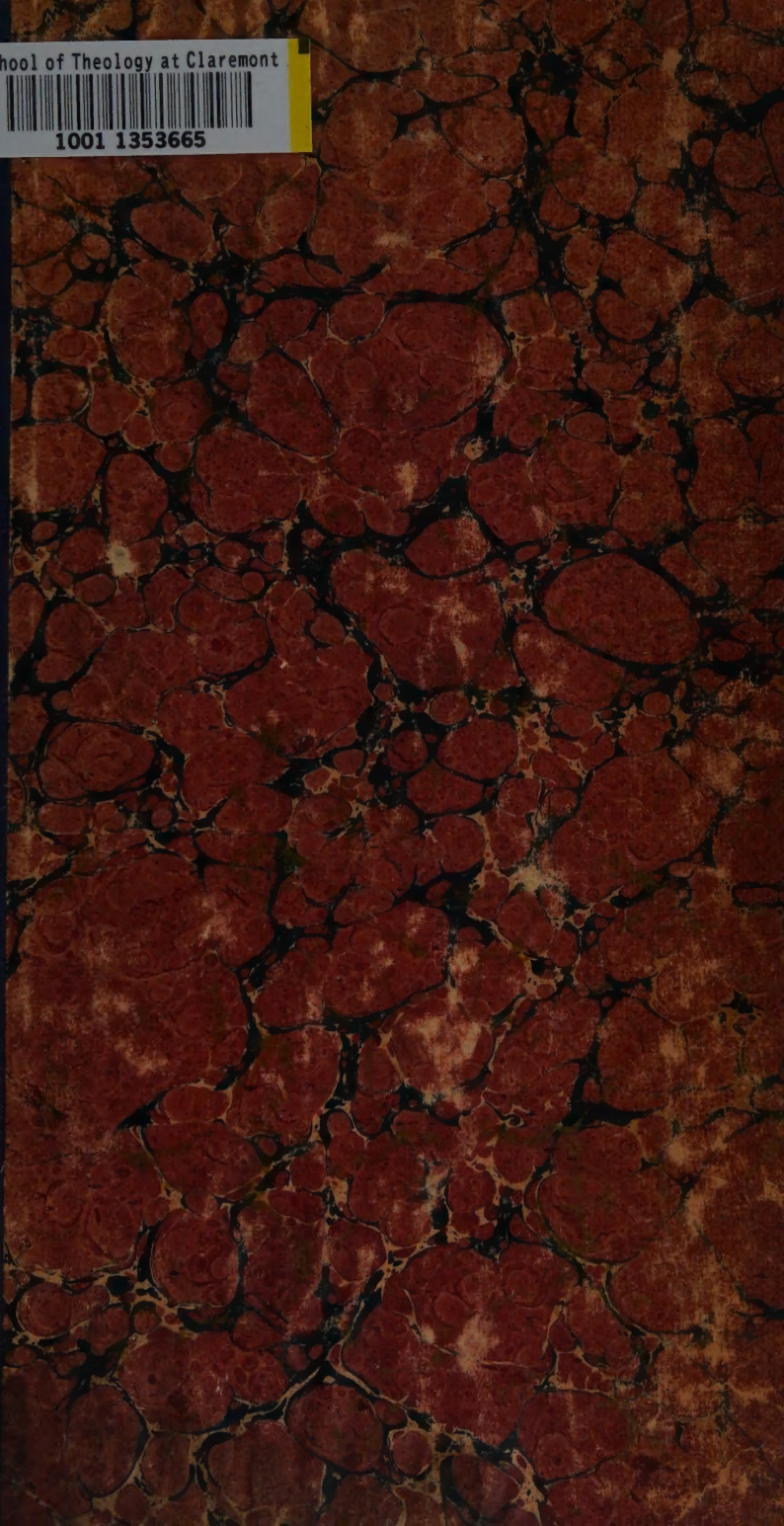


School of Theology at Claremont



1001 1353665





Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Dr. A. Neander's theologische Vorlesungen.

Herausgegeben

d u r c h

Dr. J. Müller.

I.

Die christliche Dogmengeschichte,

herausgegeben von Dr. J. L. Jacobi.

B e r l i n.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1857.

BT
21
N4
v.1:2

August
Dr. A. Neander's
"

christliche Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. J. L. Jacobi,

ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Zweiter Theil.

Berlin.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1857.

Dr. R. J. J. J. J.

Christliche Dogmengeschichte

Erste Auflage

1881

D. J. J. J. J.

Verlag von W. J. J. J. J.

Unter dem gesetzlichen Vorbehalt einer künftigen eigenen
Uebersetzung in fremde Sprachen.

1881

Verlag von W. J. J. J. J.

1881

Inhaltsverzeichnis.

Zweite Hauptperiode. S. 1 — 211.

Die Dogmengeschichte des Mittelalters.

Von Gregor I. bis zur Reformation.

Erste Periode. S. 1—47.

Vom Tode Gregors I. bis zu Gregor VII. und dem Anfang der
scholastischen Theologie.

(Vom Anfang des 7. bis gegen Ende des 11. Jahrh.)

Allgemeine Dogmengeschichte. S. 1 — 16.

Charakter der Periode 1. Trennung der orientalischen u. römischen Kirche 1.
Der Islam 1—2. Die occidentalische Kirche 2—12. Die Sententiae Patrum,
bes. des Isidorus von Sevilla 2—3. Einfluß Roms 3. Reaktion dagegen von
Britannien u. Irland aus 3. Bonifatius u. die deutsche Kirche 3. Das Zeit-
alter Karls d. Gr. 4—5. Alkuin, Agobard von Lyon, Claudius von Turin 4.
Einfluß Augustins 5. Die pseudobionysischen Schriften u. ihre Einwirkung auf
die Theologie des Abendlandes 5—6. Hilduin von St. Denis 5. Die irländi-
schen Klöster 6. Johannes Scotus Erigena 6—10. sein Bildungsgang 6—7.
seine Unterscheidung von fides u. ratio, u. sein Verhältniß zu Augustin u. zu d.
alexandrinischen Schule 7. sein System 7—10. Begriff des Absoluten 7—8.
θεολογία καταφατική und *ἀποφατική* 8. Eintheilung alles Daseins 8. sein
Pantheismus 8—9. Begriff des Bösen 9. Die Stellung d. Scotus in der Ge-
schichte der Philosophie u. der Dogmen 3—10. Rutherius v. Verona 10. Ger-
bert 10—11. Fulbert 11. Lanfranco u. Berengarius 11—12. Eusebius Bruno
12. Die griechische Kirche 12—15. Charakter derselben 12. Einfluß d. Ari-
stoteles u. der pseudobionysischen Schriften 12. Maximus 12—13. Johannes
von Damaskus 13. Die Paulicianer 13—14. Der Kampf gegen die Bilder-
verehrung 14—15, — Die dogmatischen Gegensätze in dieser Periode 15—16.

Specielle Dogmengeschichte. S. 16 — 47.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen. S. 16 — 18.

Die Lehre von der Inspiration. S. 16 — 18.

Fredegisus und Agobard 16—17. Maximus 17—18.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 18—47.

a. Die Theologie. S. 18—20.

Der Streit über den Ausgang des heiligen Geistes.

Differenz zwischen der orientalischen u. occidentalischen Kirche 18. Joh. von Damaskus 18. Joh. Scotus u. seine vermittelnde Auffassung 18—19. Die Synoden von Gentilly u. von Friaul 19. Paulinus von Aquileja 19—20. Concil zu Aachen 20. Pabst Leo III. 20. Alkuin u. Theodulf v. Orleans 20. Photius u. Nikolaus I. 20. Aeneas von Paris 20.

b. Die Lehre von der Person Christi. S. 21—31.

1. Der monotheletische Streit. S. 21—25.

Erneuerung des Gegensatzes der antiochenischen u. alexandrinischen Schule 21. Der Streit zwischen den Monophysiten u. Katholiken 21. Ausgleichungsversuch d. Kaisers Heraklius 21—22. Das Henotikon des Kyros 22. Sophronius u. der Dyothelismus 22. Sergius von Constantinopel u. Honorius von Rom 22. Das kaiserliche Edikt, Monotheletismus 22. Edikt des Constant 22. Martinus von Rom, der Dyothelismus für rechthgläubig erklärt auf dem ersten Lateranconcil 22—23. Im Orient als Monothelet Theodorus von Pharan, als Dyotheliet Maximus 23—24. Differenz der Monotheleten u. d. Maximus über die Entwicklung der menschlichen Natur 24—25. Herrschaft d. Dyothelismus im Occident 25. Einigungsversuch d. Constantinus Pogonatus auf der sechsten ökumenischen (ersten trullanischen) Synode zu Constantinopel 25. Joh. v. Damaskus 25. Herrschaft des Dyothelismus auch im Orient 25.

2. Der adoptianische Streit. S. 25—31.

Schauplatz desselben in Spanien 25. Elipandus v. Toledo u. Felix von Urgellis, Repräsentanten d. Adoptianismus 25—26. Das Wort adoptio 26. Einfluß des Theodor von Mopsuestia auf Felix 26—27. Dieser Einfluß ein unmittelbarer 26—27. Ob Felix seine Christologie im Gegensatz gegen die Muhamedaner entwickelt habe 27—28. Die adoptianische Lehre des Felix u. ihre Verwandtschaft mit Theodorus 28—30. bekämpft durch Alkuin 29—30. Verhältniß des Felix zur Kirchenlehre 30. sein Widerruf zu Regensburg 30. Verdamnung des Felix zu Frankfurt am Main 30. sein Widerruf zu Aachen 31—31. Agobard gegen den Adoptianismus 31.

c. Der Streit über die Prädestination. S. 31—38.

Die mildere Fassung der augustinischen Lehre herrschend 31. Reaktion der schrofferen Form bei Gottschalk 31—32. sein Verhältniß zu Augustin 32. prae-destinatio duplex 32—33. Gottschalk verdammt zu Mainz u. zu Chiersy 34. seine Haft bei Hinkmar von Rheims 34. Anhänger Gottschalks: Prudentius von Troyes, Ratramnus u. Servatus Lupus 35. Verhältniß des Servatus Lupus zu Gottschalk u. zu Augustin 34. seine Lehre 34—35. Joh. Scotus u. seine Lehre vom Bösen, vom freien Willen des Menschen u. von d. Prädestination 35—37. Zweite Synode zu Chiersy 37. Hinkmar von Rheims und die mildere Fassung der Lehre Augustins 37—38. Die strengere Fassung auf dem Concil zu Valence

38. Lehre von der allgemeinen Wiederbringung bei Scotus, bei Clemens und Probus 38.

d. Die Lehre vom Abendmahl und die Streitigkeiten darüber. S. 39—47.

Die orientalische Kirche 39—40. Die Lehre der Bildergegner vom Abendmahl 39. dieselbe bekämpft von den Bilderverehrern auf dem zweiten nicänischen Concil 39. Lehre des Joh. v. Damaskus 39—40. sein Verhältniß zu Gregor v. Nyssa 40. — Die abendländische Kirche 40—47. Schroffe Darstellung des Paschasius Rabbertus 40—41. dieselbe bekämpft durch Grudegard, Rabanus Maurus u. Ratramnus 41. Lehre des Ratramnus 41—42. Gegensatz d. Paschasius und Ratramnus in der Vorstellung vom Abendmahl als Opfer 42—43. Ob Johannes Scotus ein Buch über das Abendmahl geschrieben habe 43. seine Ansicht nach dem Werk de divisione naturae 43. Zeugnung der Brodverwandlungslehre bei ihm u. Amalrich 43. Spuren der geistigeren Auffassung bei britischen Geistlichen 43—44. Gerberts Vertheidigung der Lehre des Paschasius 44. Berengar als Repräsentant der geistigeren Richtung im elften Jahrhundert. 44. sein Gegner Lanfranco 44. Verdammung Berengars auf den Synoden zu Rom und zu Vercelli 44. Berengar in Schutz genommen von Hildebrand 44—45. sein Widerruf zu Rom 45. Gregor VII. auf seiner Seite 45. Lehre Berengars, Zeugnung der Brodverwandlung 45—46. Verwandtschaft derselben mit Ratramus 46. Vertheidigung der Brodverwandlung durch Lanfranco 46—47. Zwischen beiden Auffassungen die vermittelnde bei Eusebius Bruno und Hildebrand 47. Sieg der Brodverwandlungslehre 47.

Zweite Periode. S. 48—210.

Das Zeitalter der Scholastik.

Von Gregor d. Gr. bis zur Reformation.

Charakteristik der Periode 48—49. Bedeutung der Kenntniß derselben für den Protestantismus 48—49. Eintheilung der Periode in drei Abschnitte 49.

Erster Abschnitt des scholastischen Zeitalters

(vom elften bis zum Ende des zwölften Jahrh. S. 50—124).

Allgemeine Dogmengeschichte. S. 50—76.

Anfangspunkt des scholastischen Zeitalters am Ende des elften Jahrh. 50. der Name scholasticus 50. Die religiöse Bewegung der Zeit 50—51. Die dialektische Spekulation 51. Der Commentar des Boethius über die isagoge des Porphyrius 51. Die Frage über die Realität der allgemeinen Begriffe 51—52. Realismus u. Idealismus, Dogmatismus u. Skepticismus 52. Augustin als Begründer des Realismus 52. Roscellinus als Begründer des Nominalismus 53. Raimbert von Lille ein Nominalist 53. Odo von Tournay ein Realist 54. Allgemeiner Enthusiasmus für die Dialektik 53—54. für das klassische Alter-

thum 54. Religiöse Erweckung 54—55. bei Odo von Tournay 55. Roscellin u. seine Lehre von der Trinität 55—56. sein Widerruf auf dem Concil zu Soissons 56. Anselmus von Canterbury als erster Repräsentant des Realismus und Vater der scholastischen Theologie 56—57. sein Leben 57. seine Charakteristik 57—58. Verhältniß des Erkennens zum Glauben 58—59. Bernhard v. Clairvaur u. Abälard 59. Entwicklung Bernhards 59—60. seine Lehre über das Verhältniß von Glaube, Vernunftkenntniß u. Anschauung 60—62. Abälard's Entwicklung 62—63. seine Schrift: *introductio in theologiam* 63. seine Auffassung des Verhältnisses von Glaube u. Wissen 63—65. Walter von Mauretanien als Gegner Abälards 66. Widerruf Abälards auf d. Concil zu Soissons 66. sein Aufenthalt bei Troyes 67. sein Schüler Arnold von Brescia 67. die *theologia christiana* 67. Abälards Auffassung des Verhältnisses zwischen heidnischer Philosophie, Judenthum u. Christenthum 67—68. Das Buch *Scito te ipsum* 68. ob die *Sententiae* ihm zuzuschreiben sind 68—69. Das Werk *Sic et non* 69. Wilhelm von Thierry 69. Bernhard v. Clairvaur als Gegner Abälards 69—70. Abälards Verdammung auf d. Concil zu Sens 70. sein Aufenthalt bei Peter von Clugny 70. Robert Pullen 71. Hugo v. St. Viktor 71. Die *Summa sententiarum* verfaßt von Hugo, nicht von Hildebert von Tours 71. Hugo über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben 71—73. Moriz von Paris 73. Gilbert de la Porree im Kampf mit der kirchlichen Partei 73. Gilbert u. Bernhard auf dem Concil zu Rheims 73—74. Petrus Lombardus und sein Versuch, die kirchliche und dialektische Richtung zu versöhnen 74. seine vier Bücher *Sentenzen* 74. Peter von Poitiers 74. Alanus ab Insulis 74—75. Gegner der Dialektik: Walter von St. Viktor u. Gerod von Reichersberg 75. vom mystischen Standpunkte Joachim von Floris 75. seine Unterscheidung von drei Perioden in der Geschichte des Reiches Gottes 75. Sieg der Dialektik über den Mysticismus durch Innocenz III. 75—76. Petrus Cantor von St. Viktor und Peter von Blois als Gegner der scholastischen Theologie vom biblisch praktischen Standpunkte 76. Gegensatz der scholastischen u. mystischen Theologie 76.

Specielle Dogmengeschichte. S. 76—124.

A. Die einleitenden Dogmen. S. 76—79.

Die Lehre von der Inspiration. S. 76—79.

Bei Abälard 76—77. Anselm von Canterbury 77—78. Verschiedene Ansichten über die Identität der religiösen Wahrheit im alten u. neuen Testament, und über die Frage, welche Glaubensartikel zur Seligkeit nothwendig seien 78. Hugo von St. Viktor 78—79.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 79—124.

a. Die Theologie. S. 79—93.

1. Die Idee Gottes im Allgemeinen. S. 79—81.

Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes bei Anselm 79—81. Entgegnung Gaunilos 81.

IX

2. Die Lehre von der Trinität. S. 81 — 84.

Die nominalistische Lehre bei Roscellin 81 — 82. die realistische bei Gilbert Porretanus 82. Die Anwendung der dialektischen Theorien auf die Trinitätslehre bekämpft durch Abälard u. Petrus Lombardus 82. Anselms Trinitätslehre 82—83. die des Petrus Lombardus u. Hugo v. St. Viktor 83. Abälard 84. Alanus ab Insulis 84.

3. Von den göttlichen Eigenschaften. S. 84 — 93.

Allgegenwart 84—86. Abälard u. Walter 84—86 Hugo v. St. Viktor 86. Allmacht 86—91. Anselm 86—97. Abälard 87—88. Hugo v. St. Viktor 88—89. Abälard über den Begriff des Wunders 89—91. Vorsehung und Weltregierung, Präsciencz u. Prädestination 91—93. Petrus Lombardus über d. Verhältniß des göttlichen Willens zum Bösen 91. Anselm über die Ausgleichung von Präsciencz, Prädestination u. freiem Willen 91—92. Hugo von St. Viktor über die göttliche Causalität im Verhältniß zum Bösen 92—93.

b. Anthropologie. S. 93—98.

Von dem Urstand, dem Fall und seinen Folgen. S. 93 — 98.

Herrschaft der augustinischen Lehre von der Freiheit bei d. Scholastikern 93. Anselm über die menschliche Freiheit 93—94. Petrus Lombardus 94. Lehre v. Urstand bei Petrus Lombardus, Unterscheidung zwischen *dona naturae* und *dona gratiae* 94. Neigung zum Pelagianismus 94—95. Peter von Celle über den Unterschied der Begriffe Bild u. Aehnlichkeit Gottes 95. Die Folgen der ersten Sünde nach Petrus Lombardus 95. Die Imputation der ersten Sünde und die Fortpflanzung der Erbsünde nach Anselm u. Ddo 95—96. Vergleichung zwischen Augustin u. Abälard über den Reiz der Sinnlichkeit 96. Abälard über die Erbsünde 96—97. Die Lehre von der Sündlosigkeit der Maria bei Paschasius Rabbertus 97. bekämpft durch Bernhard von Clairvaux 97—98. dieselbe Ansicht bei dem englischen Mönche Nikolaus, bekämpft durch Peter de la Celle 98.

c. Die Lehre von der Person und dem Werke Christi. S. 98—113.

1. Von der Person Christi. S. 98 — 100.

Die Sündlosigkeit Jesu 98. Anselm 98. Abälard über die Einwohnung Gottes in Christo 98. über den göttlichen u. menschlichen Willen Christi 98—99. gegen d. Doketismus, insbesondere Augustins 99. über d. Sündlosigkeit Christi 97. Hugo von St. Viktor über die Furcht Christi vor dem Tode 99. Petrus Lombardus 99—100.

2. Von der Erlösung. S. 100 — 107.

Augustin über die Art der Erlösung 100. Anselms Veröhnungslehre 100—104. *satisfactio vicaria activa* 103. Abälard 104—105. Begriff der *justificatio* 105. Bernhard als Gegner Abälards 105—106. Petrus Lombardus 106—107. Robert Pullen 107. Zweifache Auffassung der Erlösung seit Anselm 107.

3. Die Aneignung der Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung.

S. 107—111.

Keine bloß äußere Werkheiligkeit bei den Scholastikern 107. Zusammenhang von Erlösung und Heiligung 100—108. Anselm über den Glauben 108. Hugo von St. Viktor 108—109. Bernhard 109. Abälard 109. Subjektive Auffassung der *justificatio per fidem* bei den Scholastikern 109. Objektivere Fassung bei Bernhard 109—110. bei Robert Pullen 110. Fixirung der scholastischen Lehre durch Petrus Lombardus 110—111. Unterscheidung des Glaubens in *fides informis* und *fides formata* 111.

4. Verhältniß von Gnade und Freiheit. S. 111—113.

Anselm 111. Robert Pullen 111—112. Bernhard v. Clairvaur 112—113. Richard von St. Viktor 113. Petrus Lombardus 113.

d. Die Lehre von den Sacramenten. S. 113—124.

Definition des Sacramentes bei Hugo von St. Viktor 113—114. und Petrus Lombardus 114. Drei Klassen von Sacramenten nach Hugo 114. Die Nothwendigkeit und die Bedeutung der Sacramente nach Hugo 114. u. Robert Pullen 114—115. Hugo gegen die Veräußerlichung 115. Die Wirkung des Sacramentes zu der des Glaubens nach Robert Pullen 115. Bestreitung der unbedingten Nothwendigkeit der äußeren Sacramente bei Hugo 115. Die Zahl der Sacramente 115—116. Die *unctio extrema* als siebentes Sacrament 115—116. Zwölf Sacramente bei Damiani 116. Hugo unbestimmt über die Siebenzahl 116. dieselbe öffentlich gelehrt zuerst von Otto von Bamberg 116. Petrus Lombardus 116.

1. Von der Taufe. S. 116—117.

Verhältniß der *res sacramenti* zum *sacramentum* 116. Die Kindertaufe bestritten von den katharischen Sekten 116—117.

2. Vom Abendmahl. S. 117—123.

Die Brodverwandlungslehre vertheidigt durch Anselm, Petrus Lombardus und Hugo 117. Bestreitung dieser Lehre durch die Katharer 117. Peter von Bruis 117. Andere Gegner der Brodverwandlungslehre bei Abälard u. Zacharias von Chrysopolis 117—118. Geistigere Fassung bei Rupert von Deuz 118. u. einem irländischen Geistlichen 118. Herrschaft der Brodverwandlungslehre 118—119. Dialektische Entwicklung derselben bei den Scholastikern 119. Anselm 119. Der Ausdruck *transsubstantiatio* zuerst bei Hildebert von Mans 119—120. Hugo 120. Petrus Lombardus 120. Feststellung der Brodverwandlungslehre als Glaubensartikel durch Innocenz III. 120. — Die Kindercommunion 120—121. beseitigt durch Hugo von St. Viktor 120—121. — Die Kelchentziehung 121—122. Die Verschmähung des Kelches verboten durch Leo den Gr. und Gelasius 121. Kelchentziehung in England 121. bekämpft durch Lambert, vertheidigt durch Arnulph von Rochester und Rudolph von Köln 121. Paschalis II. für den vollständigen Genuß des Abendmahls 121. Allgemeinere Verbreitung der Kelchentziehung, befördert durch die Lehre von der *concomitantia corporis et sanguinis*

Christi 121—122. Anselm u. Petrus Lombardus 122. Robert Pullen als erster Verteidiger der Reichenziehung 122. Holmar von Traufenstein als Gegner der Lehre von der Concomitanz 122—123. Verteidigung der Lehre von d. Ubiquität durch Geroh v. Reichersberg 123. — Das Messopfer nach Petrus Lombardus 123.

3. Die Buße. S. 123 — 124.

Petrus Lombardus 123—114. Veräußerlichung des Bußwesens 124. bekämpft durch Abälard 124.

Zweiter Abschnitt des scholastischen Zeitalters

(das dreizehnte Jahrh.). S. 125—184.

Die allgemeine Dogmengeschichte. S. 125—136.

Größere Herrschaft der aristotelischen Philosophie 125. Gregor IX. gegen den übermäßigen Gebrauch der Philosophie 125. Simon v. Tournay 125—126. Herrschaft des Neoplatanismus in dieser Periode 127. Vermischung der Kirchenlehre u. der aristotelisch-neoplatonischen Philosophie 127. Einfluß der arabischen Philosophie 127. Gipfelpunkt der kirchlichen Theokratie seit Innocenz III. 128. Die Bettelmönche als Stützen des Papstthums u. Träger des kirchlich-theokratischen Geistes 128. Gegensatz einer freieren Richtung, Wilhelm von St. Amour 128. Die Franziskaner 128—129. Alexander von Hales 128. Bonaventura 128—129. Die Dominikaner 129—130. Albertus Magnus 129. Thomas von Aquino 129—130. Wilhelm von Auvergne 130—131. Roger Bacon 131. Duns Scotus 131—132. Heinrich v. Gent 131. Die thomistische u. scotistische Schule 131—132. Die Methode der scholastischen Dialektik 132—133. Rationalismus der Scholastik, Amalrich v. Bena 133—134. Mysticismus, David v. Dinanto 133. Pantheismus des Amalrich 133. Die Lehre des Joachim von Floris vom Zeitalter des heiligen Geistes bei den pantheistischen Scholastikern 134. Franziskus von Assisi 134. Einfluß des arabischen Philosophen Averrhoes auf die Scholastik 134—135. Raimundus Lullus 135—136. als Bekämpfer der averrhoistischen Grundsätze 136. Dualistische Vorstellungen der Katharer 136.

Specielle Dogmengeschichte. S. 136—184.

A. Die Dogmen, welche zur Einleitung in die Dogmatik gehören. S. 136—147.

Prolegomena zur Dogmatik bei den Scholastikern 136—137. Einfluß d. Anselm u. Augustin 137. Alexander v. Hales, ob d. Theologie eine Wissenschaft sei 137—139. über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben 137—138. Bonaventura über Glauben u. Erkennen 139. Albert d. Große, Begriff der Theologie 139. Glaube u. Erkennen 139—140. Thomas von Aquino über d. Nothwendigkeit der Offenbarung 140. Das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen 140—141. über die Theologie als Wissenschaft 141—142. Duns Scotus, Begriff d. Uebernatürlichen 142—143. Nothwendigkeit d. Offenbarung 143. über Ursprung und Inhalt der Bibel 143—144. über Inhalt und Begriff der

Theologie 144. Wilhelm von Paris über das Wesen des Glaubens 144—145. Roger Bacon, über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie 145. Raimund Lull, Zusammenhang zwischen Erkenntniß u. Glauben 145. die Theologie als Wissenschaft 145—146. üb. d. Verhältniß d. Vernunft zum Glauben 146—148.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 147—184.

a. Die Lehre von Gott. S. 147—162.

1. Beweise für das Dasein Gottes. Die Idee Gottes im Allgemeinen. S. 147—150.

Alexander v. Hales, über die Idee Gottes 147—148. Thomas v. Aquino 148. Gegensätze zwischen Anselm u. David v. Dinanto 148—149. Joachim von Floris, Eintheilung der Geschichte 149. Albertus Magnus, Persönlichkeit Gottes 150.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit. S. 150—152.

Analogie der Dreieinigkeit mit dem menschlichen Geiste, Albertus Magnus 150—151. Thomas von Aquino 151. Raimund Lull 151—152. über die Dreieinigkeit 152.

3. Die Lehre von der Schöpfung. S. 152—153.

Bonaventura, Zweck der Schöpfung 152—153. Thomas von Aquino, der Anfang der Schöpfung ist Gegenstand des Glaubens 153.

4. Die Lehre von der Vorsehung, Weltregierung, vom Wunder. S. 154—156.

Albertus Magnus, Vorsehung u. Fatum 154. Alexander v. Hales, weiterer Umfang des Fatum, Verhältniß Gottes z. Bösen 154—155. Abweichende Meinung des Albertus M., dessen eigenthümliche Lehre vom Wunder: dreifacher Sinn des Begriffs Natur 155. Dreierlei Wunder: contra, prae, supra naturam 156. Thomas von Aquino, absolutes u. relatives Wunder 156.

5. Prädestination und Präscienz. S. 157—162.

Albertus Magnus u. Thomas von Aquino absolute Prädestinationer 157. Albertus 157—158. Thomas rücksichtsloser Monismus 158—159. Vom freien Willen 159—160. Beseitigung der Schwierigkeiten der absoluten Prädestination 160. Raimund Lull 160—162.

b. Die Anthropologie S. 162—168.

Vom Urstand, dem Fall und seinen Folgen. S. 162—168.

Zweifacher Begriff der Gnade bei den Scholastikern, Alexander v. Hales. 162. Bonaventura über die Gnade 163. Thomas von Aquino 164. Verhältniß der pura naturalia zur gratia: Alexander von Hales 164. Thomas Aquino 165. Bonaventura, Unterschied zwischen Natur u. Gnade 165—166. Duns Scotus 166. Lehre der Katharer von der Erbsünde 167. Thomas von Aquino,

Duns Scotus, von der Erbsünde 167. Verhältniß der Maria zur allgemeinen Sündhaftigkeit, Thomas von Aquino gegen die immaculata conceptio 167—168. Duns Scotus u. Raim. Lull für dieselbe 188.

c. Die Lehre von dem Erlöser und seinem Werk. S. 168—177.

1. Die objektive Seite. S. 168—177.

Duns Scotus, über die Sündlosigkeit Christi 168—169. Ist die Erlösung erfolgt auf Veranlassung der Sünde, oder würde sie auch vor sich gegangen sein, wenn keine Sünde geschehen wäre? Hierüber Bonaventura 169. Thomas v. Aquino 169—170. Duns Scotus 170. Raim. Lull 170. Ueber d. Nothwendigkeit der Art wie die Erlösung durch Christum geschehen: Thom. v. Aqu. 171. Thomas in Uebereinstimmung mit Anselm 171—172. Innocenz III. dagegen 172. Wilhelm v. Paris, Modification der Anselmschen Theorie 172—173. Duns Scotus Repräsentant einer subjektiveren Auffass. des Erlösungswerks 173.

2. Die subjektive Seite. Die Aneignung des Erlösungswerks.

S. 173—177.

Thomas, Aneignung durch Glaube u. Liebe 178—174. seine subjektive Auffassung der justificatio 174—175. Ueber die Gewißheit der Vergebung der Sünden: Alexander v. Hales, Thomas v. Aqu. 175. Folge dieser Lehren 175. Von dem Begriff des meritum 175—176. Alexander v. Hales 176. Thomas v. Aqu. 176—177.

d. Die Lehre von den Sacramenten. S. 177—184.

Begriff der Sacramente 177. Nothwendigkeit der sieben Sacram. 177—178. Thom. v. Aqu. 177. Die göttliche Mitwirkung bei d. Sacramenten: Alex. v. Hales 178. Thomas 178—179. Duns Scotus 179. Wirkung d. Sacram.: nach Alexander v. Hales eine zweifache 179. Thom. v. Aqu. 179—180.

1. Die Lehre vom Abendmahl. S. 180—182.

Thom. v. Aqu. behauptet die Nothwendigkeit der Brodverwandlung, Duns Scotus mit weniger Entschiedenheit 180. Joh. Parisiensis, Gegner der Brodverwandlungslehre, im Streit mit Thomas 180—181. Consequenzen der Brodverwandlungslehre 181. Sieg der Kelchentziehung 181. Alex. v. Hales nicht mit Entschiedenheit für dieselbe 181—182. Alb. Magn. ganz gegen dieselbe 182.

2. Die Buße. S. 182—184.

Drei Theile der Buße; Sanctionirung der Ohrenbeichte 182. Alexand. v. Hales: attritio u. contritio 182. Die Buße als opera poenalia führt zu juridischer Behandlung der Kirchenbuße 183. Lehre vom Ablass 183—184. Entstehung des Ablasses. Die Scholastiker entwickeln die Lehre vom Ablass zugleich mit der Lehre von dem thesaurus meritorum 183. Robert Pullen 183. Wilh. von Auxerre, sechs Bedingungen des Ablasses 184. Thom. v. Aqu. 184.

Dritte Periode der Scholastik. S. 185 — 210.

Vom vierzehnten Jahrhundert bis zur Reformation.

A. Allgemeine Dogmengeschichte. S. 185 — 195.

Charakteristik der Periode als Uebergangsperiode 185. Gegensatz d. Thomistischen u. Scotistischen Schule 185. Bedeutend unter d. Thomisten: Durandus de St. Porciano; unter den Scotisten Franziskus Mayron 186. Wilhelm v. Occam, Neubegründer des Nominalismus; Kampf der Nominalisten u. Realisten. Whycliffe, Vertheidiger des Realismus. Stellung des Nominalismus u. Realismus zum Interesse d. kirchl. Standpunktes oder d. Reformation 186. Joh. Wessel, Nominalist für d. Reformation 186. Schluß d. Reihe d. Scholastiker: Gabriel Biel; Nikolaus v. Cusa 187. Raimund. v. Sabunde; seine *religio naturalis* 187—188. Die Pariser Theologen, Nikolaus v. Clemangis, Pierre d'Ailly, Joh. Chartier de Gerson erstreben eine Verbesserung d. Kirche durch Verbesserung des theologischen Studiums 188. Marsilius v. Padua und Joh. v. Sanduno 189. Die Pariser Theologen auf den Concilien zu Pisa, Costniz, Basel; ihre Mittelstellung 189. Joh. Whycliffe, d. gründlichste Gegner der herrschenden Kirchenlehre, sein Trialogus; seine Verschiedenheit v. Joh. Huß; Beider Eigenthümlichkeiten u. Bedeutung: Whycliffe, Bedeutung des praktischen Christenthums 190. Vorbereitung der Reformation in Deutschland u. den Niederlanden: Joh. Wessel 191. Veränderte Stellung der Philosophie zur Theologie; Heuchelei 191. Pietro Pomponazio; sein System 192. seine Heuchelei 193. Anregung d. religiösen Sinnes durch den Platonismus; Einfluß d. Wiederaufblühens der klassischen Studien, in den südlichen Ländern, in Deutschland 193. Erasmus v. Rotterdam 193—194. Der Mysticismus, speculativer u. praktischer; Erneuerung d. alten ascetischen Mysticismus bei Meister Eckard u. den Begharden 194. Lehre der Begharden 194. Ihr mystisch pantheistischer Rationalismus v. milderen praktischen Mysticismus bekämpft; Ruyssbroeck 195.

B. Die specielle Dogmengeschichte. S. 105 — 210.

Die Geschichte der einleitenden Dogmen. S. 195 — 198.

1. Die Bestimmungen über das Wesen der Theologie. S. 195 — 196.

Durandus, Untersuchungen über d. Wesen der Theologie; zwiefache Auffassung der Theologie 195. Die Lehre v. der Erlösung bei ihm der Hauptartikel; höhere Auctorität d. heil. Schrift als d. Vernunft in Glaubenssachen 196.

2. Von der Tradition u. heil. Schrift als Erkenntnisquellen. S. 196—198.

Unterschied der Bestrebungen in dieser Periode v. den der vorigen; Hervortreten d. formalen Prinzips der Reformation: Whycliffe, Wessel, Huß; Widerlegung v. Seiten der Gegenparthei 196. Gerson, über den buchstäblichen Sinn der heil. Schrift 196—197. Das Concil als Norm d. Schriftauslegung 197. Nikolaus von Cusa, sophistische Vertheidigung der höheren Auctorität der Tradition 197. Daraus folgende Willkür des Geistes 197—198.

Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 198—210.

a. Die Lehre von Gott. S. 198—201.

1. Die Lehre von der Trinität. S. 198.

Wycliffe, über die Trinitätslehre; Spuren derselben bei Plato 198.

2. Die Lehre von der Prädestination, Gnade u. Freiheit. S. 198—201.

Weitere Ausbildung des Gegensatzes zwischen Scotisten (Franziskaner) u. Thomisten (Dominikaner) 198—199. Thomas Bradwardinos; Bekämpfung des Pelagianismus in seiner Schrift: *de causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum*; Mögliche Folgerung d. Supralapsarismus aus seinem System 199. Ausgang aller Reaktionen z. Herstellung der evangelischen Wahrheit v. augustinischem Standpunkt 199. Wycliffe, Zusammenhang der Augustinischen Auffassung mit seinem philosophischen System 199—200. Die Konsequenzen seiner speculativen Ideen führen zum Pantheismus 200—201.

b. Die Lehre von der Erbsünde. S. 201.

Streit über die Befreiung der Maria v. der Erbsünde zwischen Scotisten u. Thomisten: Joh. v. Montosono dagegen. Entscheidung d. Concils v. Basel dahin, daß Maria von aller Erb- und Thatünde immer frei geblieben. Fortdauer d. Streites; Befehl Sixtus IV. ihn ruhen zu lassen.

c. Die Lehre von der Kirche. S. 201—203.

Differenz über d. Verhältniß d. Papstthums z. Kirche, ob d. Papstthum oder d. Concil an der Spitze stehe 201—202. Die Pariser Universität Sitz der Reaction gegen die herrschende Richtung; Kampf Gersons; Rückkehr zu den alten Formen d. Katholicismus 202. *defensor pacis*, Leugnung der Nothwendigkeit eines äußerlichen Primats 202—203. Deutliches Hervortreten der protestantischen Prinzipien bei Wycliffe, Huß und Wessel 203.

d. Die Lehre von den Sacramenten. S. 203—210.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen. S. 203—205.

Vermehrte Reactionen gegen den katholischen Sacramentsbegriff 203—204. Durandus, die Sacramente sind die *causa sine qua non* die *gratia* mitgetheilt werden kann. Pierre d'Ailly dieselbe Meinung 204. Wycliffe über die Sacramente; Verwerfung der Siebenzahl der Sacramente 204—205.

2. Die Lehre vom Abendmahl. S. 205—208.

Zweifel an der Brodverwandlungslehre bei Wilh. v. Oecam, Durandus, Pierre d'Ailly; ihre Unterwerfung unter die Auctorität der Kirche 205. Wycliffe, Widerspruch der Brodverwandlungslehre mit der Vernunft u. heiligen Schrift; Abweisung der Annahme einer Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, Annahme eines *signum efficax* 206—207. Huß, Uebereinstimmung mit Wycliffe; Pierre d'Ailly gegen Huß auf dem Concil zu Costniz 207. Die Reihentziehung: Jakobellus v. Misa behauptet die Nothwendigkeit der Wieder-

einführung des vollständigen Abendmahls genusses; Fuß' Gulachten hierüber 207. Gossniger Concil, sechs Sätze gegen die Hussiten für Austheilung d. Abendmahls in einer Gestalt 207—208. Gerson, Vertheidigung dieser Beschlüsse. Baseler Concil, Bewilligung der Austheilung unter beiderlei Gestalt 208.

3. Die Lehre von der Buße u. dem thesaurus supererogationis.

S. 208—210.

Ertheilung d. Ablasses; Mißbrauch desselben: Gerson, Zurückführung d. Ablasses auf seine ursprüngliche Bedeutung 208. Wycliffe. Gegner d. Ablasses und der Buße überhaupt 208—209. Wessels Ansichten hierüber denen von Luther verwandt, besonders gegen den Ablass 209. Die Lehre vom Fegfeuer 209—210. Feststellung d. Dogma vom ignis purgatorius auf den Concilien zu Florenz und Ferrara 209. Diese Lehre bei den Griechen 209—210. Wessels Auffassung dieser Lehre 210.

Dritte Hauptperiode. S. 211—298.

Die Entwicklung der Lehre seit der Reformation.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen. S. 212—230.

Die Lehre von den Erkenntnißquellen.

Nothwendigkeit eines Angriffes auf die Tradition von Seiten der Reformation 212. Zusammenhang der Anerkennung der heiligen Schrift mit dem religiösen Bewußtsein bei jeder Neubildung einer Kirche 113. Andeutung dieses Zusammenhangs bei Wycliffe 213—214. Begriff der heil. Schrift 214. Ausgangspunkt der Reformation Luthers 214. Einheit des formalen u. materialen Prinzips der Reformation 214. Unterschied zwischen der lutherischen und reformirten Kirche 214—215. Das Charakteristische der Reformation Luthers: Alles geht von Christus als einigem Mittelpunkte aus. Abweichungen Zwinglis und Calvins 215. Wissenschaftliche Entwicklung d. formalen Prinzips durch Melancthon 215—210. Verhandlung des Tridentiner Concils über d. Verhältniß zwischen Tradition und heiliger Schrift. Rede des Antonio Marinari 216. Entscheidung des Concils 216—217. Verhältniß zwischen Tradition und heiliger Schrift in der evangelischen Kirche 217. zwischen heiliger Schrift und symbolischen Büchern 217—218. Das Wahre in der katholischen Lehre von der Tradition von der evangelischen Kirche unbeachtet gelassen; Reaktion dagegen: Georg Calixtus, sein Verhältniß zu Vincentius Lerinensis 218. Synkretistische Streitigkeiten. Calixtus, Beschränkung seiner Bestimmungen 219. Aehnliche Reaktion in der reformirten Kirche durch Jakob Arminius und Hugo Grotius 219. Verhältniß des Socianismus zum formalen Prinzip der Reformation. Uebereinstimmendes und Abweichendes zwischen Socianismus und der Reformation 220. Genetische Entwicklung des Socianismus: Valius Socinus, Faustus Socinus 220. Veranlassung zum Schriftstudium des Letzteren 220—221. Mangel an tieferer Auffassung des Christenthums; seine Schrift *de auctoritate scripturae sacrae* 221.

Joh. Crell; Streit zwischen Martin Ruarus u. Abraham Calov 222. Willkürlichkeit d. Socinianer in Aufstellung v. Axiomen aus der h. Schrift 222—223. Andr. Wiffowatius. Uebergang d. Socinianism. z. Rationalism. einerseits, zum Mysticism. andererseits 223. Objektive u. subjektive Richtung in d. Reform. 223—224. Einseitige Ausbild. der subjektiven Richtung: die Zwischauer Proph.; der Mysticism.; Thom. Münzer 224. Rationalistische Keime im Mysticism.; Theob. Thamer 224—225. Der Mysticism. in England; die Quäker 225—226. Ihre Entst.: Georg Fox, Rob. Barclay 226. Dessen Entwicklung d. Prinzipien 226—227. Fraktionen unter den Quäkern 227. Subjektiver Rationalism. bei Daniel Müller 227. sein religiöser Idealism.; Vorgänger der modernen mythischen Betrachtungsweise 228. Der Rationalism., Entsteh. desselben 228. Name d. Rationalism. 228—229. Pierre Poiret, Ludw. Meier; der Rationalism. in Deutschland 229. Empirischer Rationalism. 229. Fortschreiten d. Rationalismus zum Pantheismus 230.

Die Lehre von der Inspiration. S. 230—235.

Grasm. v. Rotterdam, über die Inspiration; sein Streit mit Gell 230. Luther, Auffass. d. Inspirationsbegriffs 231—232. Bedeutung d. materialen Prinzips für die Auffass. der h. Schrift 232. Einseitiger mechanischer Inspirationsbegriff in der folgenden Zeit 232—233. Reaktion d. Socinianismus 233. Faust. Socinus, de auctoritate scripturae sacrae 233—234. Modification d. Inspirationsbegr. durch die Remonstranten: Hugo Grotius, Simon Episcopius 234. Reaktion gegen den mechan. Inspirationsbegr. v. Seiten d. Pietismus und der Brüdergemeinde 234—235. Aufgabe d. neuen Entwicklungsproz. d. Theologie 235.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 235—298.

a. Die Theologie. S. 235—244.

1. Die Lehre von Gott im Allgemeinen. S. 235 — 238.

Melanchthons Scheu v. Behandlung der hierher gehörigen Dogm. 235—236. Dürftige Auffass. d. Lehre v. den göttlichen Eigenschaften im Socinianism.; Verwerfung der Annahme d. göttlichen Allgegenwart bei F. Socinus, Joh. Crell 237. F. Socinus gegen die absolute Prädestination und gegen die unbedingte göttliche Präscienz 237—238. Ansicht der Remonstranten: Conrad Vorstius, Episcopius 238.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit. S. 238—244.

Reaktion gegen die bisherige Trinitätslehre; ausartend in Neuerungssucht 238—239. Reaktion besserer Art 239. Gegner der kirchl. Trinitätslehre, arianischer Art: Joh. Campanus u. Wicel 239—240. Val. Gentilis, Matth. Gibaldus, Petr. Gnesius, Stanisł. Jannovius 240. Sabellianische Gegner d. kirchl. Trinitätslehre: Ludw. Hezer, Claud. v. Savoyen, Ochino 240—241. Michael Servetus; seine Lehre; Verwandtschaft ders. mit d. Gnosticismus u. Sabellianism. 241—243. F. Socinus, sein Verh. zu Servet, zu Paul v. Samosata u. Sabell. 243. Bestimm. der Augsb. Confession über die Trinitätslehre 244. Melanchthon, Aeußerungen über die Trinitätslehre 244.

XVIII

b. Die Lehre von der Person Christi. S. 244—247.

Die Lehre d. Socinus 244—245. Sein Streit mit Franz. Davidis; dessen Lehre 245—246. Streit d. luth. u. reform. Kirche über d. Dogma v. Abendm., Luther u. Zwingli, Lorenz, gegen ihn Zwingli u. Calvin; Melanchthon; Feststellung d. Dogmas in der Concordienformel 246. Jak. Andrea u. Brenz, Martin Chemnitz, Galixt. Streit zwischen Menzer u. Feuerborn einerseits u. Luz. Osiander und Thummius andrerseits 247.

c. Die Anthropologie. S. 247—254.

Zusammenhang d. Lehre der evang. Kirche mit ihrem materialen Prinzip 247—248. Reformat. Lehre v. Urstande u. v. der Erbsünde 248. Luther hierüber 249. Melanchthon 249—250. Diplomatie d. Trid. Concils in Bezug auf diese Lehren 250. Bellarmins Darst. 250—251. Streit zwischen der evang. u. kath. Kirche über die Concupiscenz. Das Trid. Concil über die Sündhaftigkeit der Maria 251. J. Socinus, v. d. urspr. Natur d. Menschen 251—252. Zwingli v. der Erbsünde 252—253. Josua Placeus u. Whitby 253. Vermittelnde Stellung d. Remonstranten; Episcopius u. Philipp Limborch 253—254.

d. Die Lehre von der Erlösung. S. 254—255.

J. Socinus hierüber 254—255. Abweichende Ansicht der Remonstranten, Hugo Grotius, Episcopius 255.

e. Die Lehre von der Rechtfertigung. S. 256—261.

Allgemeiner Begriff der justificatio 256. Hervorhebung d. objektiven Begriffs der Rechtfertigung v. Seiten der Reformatoren; Erörterung über d. Rechtfertigung in der Augsb. Conf. u. Apologie 256—257. Melanchthon, über die Rechtfertigung 257—258. Das Tridentiner Concil über die fides justificans 258. Nichtkatholiken als Gegner der evangelischen Rechtfertigungslehre; Wicel, Andr. Osiander 258—259. Schwentkefelds Ansicht über Rechtfertigung 259—260. Socinus, theilweise Uebereinstimmung mit der evang. Lehre; seine Lehre v. d. Rechtfertigung 260. Auffassung dieser Lehre bei den Remonstranten 260.

f. Von der Gnade, dem freien Willen und der Prädestination. S. 261—280.

Augustins Ansicht von Luther modificirt; sein Streit mit Erasmus, des Erasmus Ansicht, Luthers Erwiderung 261—262. Melanchthon hierüber 262. Zwinglis Ansicht 262—263. Zwinglis Verhältniß zu Calvin, in Bezug auf die Prädestinationslehre; seine Ansicht über Verdamnuß der Heiden 263—264. dieselbe Ansicht bei Cölius Secundus, Joh. Vasto 264. Melanchthons Abweichung v. dem Dogma der absol. Prädestination; in der Augsb. Conf., in der Apologie und in den Loci; gegen Laur. Vallo 264—266. Ausbildung der Differenz zw. Luthers u. Melanchthons Ansicht, in dem synergetischen Streite; Joh. Pfeffinger, Wikt. Strigel 266—268. Calvins Prädestinationslehre 268—269. Seb. Castellio gegen dieselbe, so wie auch Melanchthon 269—270. Öffentliche Verhandlung über Synergismus; Hier. Rauchius u. Joh. Marbach 270—271. Rücksichtnahme der Concordienformel auf diese Differenz 271—272. Sam. Huber, Gegner der

luth. wie der calv. Partei; Streit mit Aegid. Hunnius 272. Reaktionen in der reformirten Kirche: Jak. Arminius, Koornhert. Prediger v. Delft vertheidigen d. Calvinism.: Prüfung ihrer Gründe durch Arminius. Seine Unterscheidung zweier göttlicher Rathschlüsse 272—274. Seine Nachfolger: Uytenbogaert u. Sim. Episkopius; Uebergabe der Remonstranz: Inh. ders. Sieg d. Calvinism. auf d. Synode z. Dordrecht 274—275. Weiterentwickl. der Lehre der Remonstranten 275. Erneuter Streit in der ref. Kirche; universalismus hypotheticus d. Ambrant und Paul Stefard. Beurtheil. dieser Lehre auf den Syn. z. Mencon u. Charenton 275—276. Zweideutigkeit d. Trid. Concils in der Entscheidung über die Prädestin. 276—277. Dom. Soto, Andr. Bega 277. Reform. Richtung innerhalb der kath. Kirche: Mich. Bajus; Verdamnung seiner Sätze durch Pius V. Molina, bedingte Prädestin.; Streit zwischen Jesuiten und Dominikanern 278. Bekämpfung d. Jesuitism. durch den Abt v. St. Cyran und Janfenius 278—279. Des Socinus Lehre v. der Prädestinat. 279—280.

g. Die Lehre von der Kirche. S. 280—283.

Bedeutung der Kirche v. kath. Standpunkte; Begriff der Kirche in der Augsb. Confess. 280. Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Kirche; weitere Entwicklung der Lehre v. der Kirche in der Apologie; wahrer Begriff der ecclesia catholica 281—282. Zwinglis Entwicklung der Lehre v. d. Kirche 282—283. Calvins Lehre von der Kirche; Luthers und Melanchthons Lehre 283.

h. Die Lehre von den Sacramenten. S. 284—298.

Bestätigung der scholastischen Bestimmungen von Seiten des Tridentiner Concils. Luther, Verwerfung der rechtfertigenden Macht des Aeußerlichen in den Sacramenten; Hauptsache ist das Wort. Melanchthons übereinstimmende Ansicht 284. Gemeinschaftliche Hervorhebung des Subjektiven 284—285. Zwingli, einseitigere Hervorhebung des Subjektiven als bei Luther; Bedeutung der Sacramente für ihn 285—286. Uebergang der Differenzen zwischen der lutherischen u. reformirten Kirche in offenen Gegensatz auf Veranlassung der Lehre vom Abendmahl. Lehre der Augsburger Confession 286. Gespräch über die Sacramente zwischen Schwenkfeld und Bugenhagen 286. Calvins vermittelnde Richtung 287. Luther, von der Zahl der Sacramente; Beschränkung auf Taufe u. Abendmahl 287. Bedeutung der Buße; Melanchthons Erklärung über Sacramente in der Apologie 287—288.

1. Die Lehre von der Taufe. S. 288—299.

Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe auf Veranlassung des Auftretens der Zwifauer Schwärmer. Melanchthons Verlegenheit 288. Luthers Beseitigung der Bedenken; Festhalten der Kindertaufe 288—289. Die Augsburger Confession gegen die Wiedertäufer; Vertheidigung der Kindertaufe auch von Melanchthon 289. Bedeutung der Kindertaufe in Zwinglis Lehre von d. Sacramenten 289—290. Calvins Ansicht v. der Kindertaufe 290.

2. Die Lehre vom Abendmahl. S. 290 — 298.

Hervorhebung des subjektiven Moments bei Luther im Anfang 290. Die Entwicklung seiner späteren objektiveren Abendmahlslehre 291. Zwinglis Abendmahlslehre; Bedeutung des subjektiven Moments: Verhältniß seiner Lehre zu der Luthers 292. Hervortreten und Bedeutung des Gegensatzes zwischen den Ansichten Luthers und Zwinglis; Carlstadts Abendmahlslehre 293. Calvins Lehre 293—294. Melancthons Stellung in dem Abendmahlsstreit; Annäherung an Calvins Lehre 295—296. Theilweise Uebereinstimmung zwischen Socinianern u. Quäkern in der Sacramentslehre 296. Die Lehre von der Taufe bei den Socinianern; die Abendmahlslehre 296—297. Gegensatz der quäkerischen Lehre gegen die katholische im Allgemeinen; Gegensatz der Lehre von den Sacramenten 297. Lehre der Quäker von der Taufe 297—298. vom Abendmahl 298.



Zweite Hauptperiode.

Die Dogmengeschichte des Mittelalters.

Von Gregor I. bis zur Reformation.

Erste Periode.

Vom Tode Gregors I. bis zu Gregor VII. und dem Anfang
der scholastischen Theologie.

(Vom Anfang des siebenten bis gegen Ende des eilften Jahrhunderts.)

Allgemeine Dogmengeschichte.

In der verflossenen Periode waren die christlichen Wahrheiten zu einem festen System ausgebildet worden, in welchem sie als fertige leichter den rohen Völkern überliefert werden konnten. Die Periode, welche wir jetzt zu betrachten haben, ist eine Periode des Uebergangs von einer alten, zu Grunde gehenden Bildungsform zu einer neuen. Sie hat Vieles gethan für die Ausbreitung der Kirche unter den germanischen Völkern, für die ersten Bildungsformen und die Vorbereitung zur Umgestaltung des ganzen Lebens; aber desto weniger konnte sie intensiv für die Entwicklung der Glaubenslehre leisten. Der Gegensatz zwischen der orientalischen und römischen Kirche wurde in dieser Periode zu einer auch äußerlichen Trennung durchgeführt. Gegen das Christenthum überhaupt trat aber ein neuer Gegensatz auf, der Islam, dessen Umsichgreifen möglich war, weil die Dogmatik in der überhand nehmenden Begriffsrichtung erstarrte und keine lebendige jugendliche Begeisterung für das Christenthum übrig blieb, die sich ihm entgegengestellt hätte. Im Islam*) sehen wir einen erneuten jüdischen

*) Der Koran ed. Maracci Patav. 1698. fol. Uebersetzungen: Sale Lond. 1734. 1836. Wahl 1828. Wilmann Grefeld 1840. Über das Dogmatische des Reanders Dogmengeschichte II.

Standpunkt, aber ein fleischliches, aus dem organischen Zusammenhang mit der Entwicklung des Reiches Gottes gerissenes und zur Naturreligion herabgedrücktes Judenthum. Auch in der Kirche hatte sich durch das veräußerlichte katholische Element eine Vermischung des Christenthums mit dem Judenthum gebildet, welche in dieser Zeit besonders ihre Folgerungen entwickelte; aber es war doch ein christlicher Geist unter der jüdischen Hülle. Der Islam ist begeistert für den einen Gott, den er besonders von der Seite der Allmacht auffaßt. Es ist ein vorherrschender Deismus, daher Gegensatz gegen die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi und der Erlösung. Das Göttliche wird in Gegensatz gegen das Menschliche gestellt, auf die Freiheit Verzicht geleistet und der Fatalismus eingeführt. Die früheren Kämpfe des Christenthums mit dem Judenthum und Heidenthum waren wichtig für die Fortbildung der Dogmen; im Streit mit dem Islam war dieß nicht der Fall, weil der Gegensatz theils zu schroff war, theils der griechischen Kirche das lebendige Element fehlte zu einer weiteren Entwicklung. Die Spur einer solchen Frucht findet sich nur etwa in der spanischen Kirche.

Da die occidentalische Kirche von jetzt ab für die Entwicklung des Christenthums weit mehr in Betracht kommt, als die griechische, immer mehr in Erstarrung gerathende, so beginnen wir die Darstellung mit jener. An zwei Punkten sind in derselben Anfänge einer neuen geistigen Schöpfung sichtbar, in dem karolingischen Zeitalter und am Ende der Periode; hier werden wir also auch die für die Glaubenslehre fruchtbaren Entwicklungen zu suchen haben.

Nachdem Gregor der Große die Reihe der klassischen Lehrer der abendländischen Kirche geschlossen, folgte eine Zeit, in welcher man sich auf dem Gebiet der Exegese und Dogmatik besonders mit dem Sammeln beschäftigte. Es entstanden Lehrbücher, in welchen die dogmatischen Erklärungen der Kirchenväter, besonders Augustins und Gregors, zusammengestellt waren, die *Sententiae Patrum*. Unter ihnen sind vorzüglich die *Sententiae* des Isidorus von Sevilla

Islam: Dettinger zur Theologie des Koran. Tübinger Zeitschr. für Theol. 1801. 2. Umbreit Stud. u. Krit. 1841. 1. G. Weil Mohammed der Prophet. Stuttg. 1843. Maier christl. Bestandtheile des Kor. Freiburg. Zeitschr. f. Theol. II. S. 34. Böllinger Muham. Religion nach Entwickl. und Einfluß. Regensb. 1838. Geiger Was hat Moh. aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833. Gerold Versuch einer Darstellung d. Christologie des Kor. Hamb. 1839.

(Hispalis)*) auszuzeichnen, eines Mannes, der alle Wissenschaft seiner Zeit umfaßte. Rom war die Mutter der christlichen Bildung für die meisten Kirchen des Abendlandes, und daher der Einfluß der römischen Dogmen der weit überwiegende. Alle Elemente der katholischen Dogmatik gingen zu den neubekehrten Völkern über. Allerdings finden wir die Spuren einer Reaction dagegen, welche bei weiterem Fortgang den wichtigsten Einfluß auf die Dogmen gehabt haben würde; es würde eine protestantische Richtung sich im Gegensatz gegen das katholische Element entwickelt haben. Sie hatte von Britannien und Irland ihren Ausgangspunkt. Denn obgleich die Kirche der Angelsachsen von Rom aus gegründet war, so hatte doch unter den alten Britten, welche das Christenthum wahrscheinlich von Kleinasien her ursprünglich erhalten hatten und in Verbindung mit der griechischen Kirche geblieben waren, sich ein freierer kirchlicher Geist bewahrt, welcher durch den Gegensatz zu der angelsächsischen Kirche noch mehr in seiner Eigenthümlichkeit bestärkt wurde. Die Kirche von Irland war ebenfalls nicht von Rom aus gestiftet, sondern durch Patricius unabhängig gegründet. Sie schloß sich mehr an die Britten an, griechische Kirchenlehrer wurden studirt; man stritt gegen die Auctorität der römischen Tradition und hielt sich allein an die heilige Schrift. Merkwürdig, daß schon damals in der deutschen Kirche sich diese Keime eines protestantischen Elementes finden, denn irische Missionare dieser Richtung sind es, mit welchen Bonifacius Kämpfe zu bestehen hat, und es war nun die Frage, ob das römische Dogma, welches er einführen wollte, siegen sollte, oder die freiere Richtung jener. Indes letztere war nicht mächtig genug und für diese rohen Völker noch nicht geeignet; Bonifacius dagegen schloß sich der allgemeinen Entwicklung der abendländischen Kirche an. Gott hatte den Gang derselben einmal so geordnet, daß zuerst das katholische Element sich in seiner ganzen Consequenz ausbilden sollte, damit nachher die Reaction des christlichen Bewußtseins, wenn die Völker dazu befähigt sein würden, desto mächtiger und wirksamer wäre. Der irländische Geist konnte diese wichtige Reaction nicht zum Siege führen und trat immer mehr zurück, aber doch wurde die eigenthümliche Bildung, die von den irländischen Klöstern ausging, noch immer bedeutend für die Entwicklung der Dogmen.

*) Opp. ed. Faustus Arevalo, Rom. 1797. 7 voll. 4. Bächt, christlich-römische Theologie, S. 455.

Nachdem im siebenten und achten Jahrhundert die Kirche unter den Germanen ihre erste feste Gründung erhalten und für die Bildung so viel geschehen war, daß die alten Reste derselben in Italien, Spanien, England und Irland überliefert wurden, so begann unter Karl dem Großen eine neue Epoche, in welcher die verschiedenen Elemente früherer theologischer Produktion sich concentrirten. *) Auch hier tritt die Eigenthümlichkeit des germanischen Geistes in der Aneignung des Christenthums hervor, die größere Freiheit der Entwicklung, das Streben, mehr auf die ursprüngliche Grundlage des Christenthums zurückzugehen, im Gegensatz zu der römischen Kirchentradition; auch hier ein Vorzeichen der Reformation. Wenngleich Karl der Große die römische Kirche in Ehren hielt, so war doch die dogmatisch theologische Bildung, welche von ihm und seinen Theologen ausging, geistiger im Vergleich mit der abergläubisch sinnlichen Beschaffenheit der römischen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht besonders jenes Werk, welches unter dem Namen Karls erschien, die *libri Carolini*, **) und woran er Antheil hatte; darin ist eine Richtung, welche die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit will, eine Auslehnung gegen den Aberglauben und das Apokryphische, welches ihn beförderte. Es weht ein eigenthümlicher, reinerer, mehr von Prüfung ausgehender Geist darin; welch ein Contrast, wenn man die Briefe der damaligen Päpste mit diesem Werke vergleicht! Die Reaction dieser Geistesrichtung erkennen wir in den hervorragenden Theologen: Alkuin, ***) welcher hauptsächlich Verfasser jenes Werks ist, Agobard von Lyon †), Claudius von Turin ††), in welchem der Gegensatz des protestanti-

*) Joannes Launojus de scholis celebrioribus sive a Carolo Magno sive post eundem per occidentem instauratis. Par. 1672; wiederherausggb. von J. A. Fabricius, Hamb. 1717. 8. Bähr, Geschichte der röm. Literatur im karolingischen Zeitalter, 1840.

**) ed Heumann. Hannov. 1731.

***) ft. 804; de fide sanctae trinitatis libb. 3; Streitschriften gegen die Aboptianer; 232 Briefe. Opp. ed. Frobenius, Ratisb. 1777. 2 t. f. Alkuins Leben von F. Lorenz, Halle 1829.

†) ft. 840. Liber contra judicium Dei; epistola ad Barthol. episcopum de quorundam illusionem signorum; de picturis et imaginibus. Opp. ed. Steph. Baluzius, Par. 1666. 2 voll. 8; Gallandi Bibl. t. XIII. pag. 404. C. B. Hundeshagen, de Agobardi vita, Gissae 1831. 8. Bähr, S. 383.

††) Praefatio in libros informationum literae et spiritus super Leviticum ad Theodemirum abbatem; commentarii in libros Regum ad Theodemirum; in

schen Geistes noch stärker sich darstellt. Die Regungen desselben sind besonders bei ihm und Agobard auf Augustin zurückzuleiten, welcher in diesem Zeitalter zwar einerseits viel dazu beitrug, das katholische Element fortzupflanzen, andrerseits durch die Prinzipien eines reineren innerlicheren Christenthums in seiner Auffassung von der Gnade dem Aberglauben entgegenwirkte. Wenn daher in der Abendmahlislehre das katholische Element sich zu seinem Culminationspunkt ausbildete, so schloß sich die entgegengesetzte geistigere Auffassung besonders an Augustin an. Er blieb auch nicht ohne Einfluß auf die Anregung des spekulativen und dialektischen Geistes, obgleich dieser in der Theologie der karolingischen Zeit sehr zurücktritt gegen die historische und praktische Richtung, welche sich mit der Bibel, der Tradition und den Kirchenlehrern beschäftigte.

Erst im neunten Jahrhundert wurden im Abendlande die pseudodionysischen Schriften von Einfluß. Sie kamen als Geschenk des Kaiser Michael an Ludwig den Frommen nach Frankreich, welcher sie durch den Abt Hilduin*) von St. Denis ins Lateinische übersetzen ließ. Durch die apokryphische Sammlung von Nachrichten über die Geschichte des Dionys, welche Hilduin veranstaltete, wurde das Ansehen des Buchs noch befördert. Es vermittelte den Zusammenhang mit den Nachwirkungen des Neoplatonismus und der mystischen Theologie des Orients; es führte der occidentalischen ein neues Element zu, welches durch den lebendigen Geist der jugendlichen Völker zu Größerem entwickelt werden konnte, als in diesem todten Werke des Mysticismus unmittelbar liegt. Das Bedeutendste in der Einwirkung dieser Schriften auf die Theologie besteht darin, daß sie später

Bedae et Claudii Taurinensis aliorumque opuscula ■ canonicis regularibus sancti Salvatoris edita, Bonon. 1757. f. Fragmente in F. A. Zachariae Bibliotheca Pistoriensis, Augustae Taurin. 1752. f. Commentarius in epistolam ad Galatas, Biblioth. Patr. Lugd. t. XIV, pag. 134. Praefatio expositionis in epistolam ad Ephesios bei Mabillon, vetera analecta, ed. II. pag. 91. Andere Fragmente im Spicilegium Romanum t. IV. pag. 301., t. IX. p. I. pag. 109. Scriptorum vett. nova coll. t. VII. p. I, 274. Sein Apologeticus adv. Theodemirum bei Jonas von Orleães de culta imaginum libb. 3; Bibl. Patr. Lugd. t. XIV. pag. 190. Fragmente aus dem Comm. 3. Matthäus u. Römerbr. in Claudii Taur. episc. inedit. opp. specimina, praemissa de eius doctrina scriptisque dissertatione, exh. A. Rudelbach, Havniae 1824. 8. Claudius v. Turin, v. C. Schmidt, in Allg. Zeitfchr. f. hist. Theol. 1843. 2.

*) Areopagitica ed. Matth. Galenus. Colon. 1563. 8.

bei dem Vorherrschenden der aristotelischen Philosophie dem Contemplativen des Neoplatonismus Eingang verschafften.

Die irländischen Klöster zuerst waren es, wo eine mehr dialektische Theologie ausgebildet ward, die sich am Ende des elften Jahrhunderts weiter verbreitete. Hier studirte man nicht allein Augustin, sondern auch die orientalischen Lehrer, durch welche man zum Platonismus hingeleitet wurde. Es wäre nicht unmöglich, daß die pseudodionysischen Schriften in den irländischen Klöstern schon früher bekannt waren. Auf eine eigenthümliche theologische Richtung derselben weist schon die Klage des Abtes Benedikt von Aniane zur Zeit Ludwigs des Frommen hin, welcher von den modernis scholasticis apud Scotos redet und ihnen den Vorwurf macht, daß sie durch syllogisticas illusiones die Einfachheit des Glaubens verfälschen. Genauere Kenntniß dieser Erscheinung in der irländischen Kirche fehlt uns, aber ein Mann kann statt aller übrigen diese Theologie uns darstellen, Johannes Scotus Erigena.*) Um den Bildungsgang dieses sehr eigenthümlichen Mannes zu verstehen, muß die Erziehung in einer tief christlichen Zeit und Umgebung berücksichtigt werden. Wenn er nun Prinzipien aufnahm, die dem Christenthum widersprachen, so konnte der Einfluß christlicher Frömmigkeit, welchen er in den irländischen Klöstern empfing, wirken, daß sich ihm nicht der ganze Inhalt derselben zu klarem Bewußtsein entwickelte, sondern unter christlichen Ideen verhüllt blieb, und sich entgegengesetzte Elemente, ein christliches Gefühl und eine Denkweise, welche begrifflich ausgebildet, mit der Glaubenslehre nicht vereinbar war, bei ihm verschmolzen. Dazu der Einfluß griechischer Lehrer, namentlich des Origenes, Gregorius von Nyssa, Maximus, vielleicht

*) De divisione naturae libb. 5, ed. Thomas Gale Ox. 1681. f.; de praedestinatione Dei. Opp. ed. H. J. Floss in der Patrologia von Migne, 1853. S. die Prolegomena über Scotus Schriften und Leben. F. A. Staudenmaier, Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Thl. I. Straßf. a. M. 1824. Nikolaus Möller, Joh. Scotus Erigena, Mainz 1844. Frommüller, die Lehre des Joh. Scotus Erigena vom Wesen des Bösen, in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1830. 1 u. 3. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. 2. 274. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie, Bd. 3. 206. —

Daß er von den Zeitgenossen nur Johannes Scotus genannt werde, und Erigena mit dem letztern Namen identisch, s. ed. Floss Prooem. XIX. Nach Floss nicht eben wahrscheinlicher Meinung ist Erigena v. Jerugena abzuleiten, i. e. ex insula sanctorum natus. Vielmehr von Erin, Irland. (3.)

auch früh schon des Pseudo-Dionysius, den er später ins Lateinische übersehte, wodurch in ihm die Durchdringung eines mystischen und dialektischen Elementes hergestellt wurde. Von jenen Lehrern empfing er eine freie spekulative Richtung entwickelte sie aber eigenthümlich; er nahm weniger die fremden Meinungen auf, als daß er durch sie den Anstoß zur Bildung eines eigenthümlichen Systems erhielt. Für die Grundzüge desselben ziehen wir sein Hauptwerk *de divisione naturae* in Betracht. Er unterscheidet die beiden Standpunkte der *fides* und *ratio*. Die *fides* ist der Zeit nach das Erste; von der Auctorität geht die religiöse Entwicklung des Menschen aus; aber der Idee nach ist die *ratio* das Erste, denn von ihr aus wird alles als nothwendig erkannt. Scotus konnte also mit Augustin den Standpunkt der *fides* als nothwendige Vorbereitung zur Erkenntniß betrachten; aber der Unterschied ist, daß er die *ratio* über die *fides* sich erheben läßt und einen nicht bloß formellen, sondern materiellen Unterschied zwischen ihnen behauptet. Er ist darin weit ähnlicher der alexandrinischen Schule, setzt aber die *γνώσις* noch höher über die *πίστις* als es in jener geschah. Philosophie und Religion seien durchaus eins, jene die Theorie, diese die Praxis.*) Die Religion hält sich an die symbolische Gottesoffenbarung, die Philosophie erhebt sich zur Erkenntniß der Wahrheit an sich; jene bleibt befangen in menschlichen, anthropopathischen Vorstellungen, diese macht die Wahrheit daraus frei. Auf dem Standpunkt der Religion herrscht das subjectiv Menschliche, auf dem philosophischen die objective Wahrheit. An die Spitze alles Daseins stellt er das Absolute, das *ὄν*, und unterscheidet, wie Philo, das Sein Gottes an sich und seine Offenbarung in allem Dasein. Das Absolute ist ihm nicht der Begriff des lebendigen Gottes, sondern etwas logisch Abstraktes, die Idee des höchsten Einfachen, von welchem alle bestimmten Attribute zu negiren sind. Mit diesem Begriff eines bloßen absoluten Seins vermischten sich ihm mystische Vorstellungen, die von einem überschwänglichen Gefühl ausgehen: Gott offenbare sich dem Gefühl und den Gedanken als dieß unennbare Etwas. Obgleich der Begriff eines unpersönlich Absoluten eigentlich kein Gebet zuließ, finden wir doch in dem Werke des Scotus Gebete, die von

*) Quid est aliud, de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conscitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. de Praedestinat. 1.

Andacht zeugen. Gemäß der abstrakten Betrachtung will er nun an dem absoluten Sein alles negirt wissen, was darauf vom Standpunkte des religiösen Bewußtseins, der biblischen Offenbarung, der Kirchenlehre übertragen wird. Alle diese von ihm ausgesagten Eigenschaften sind nur verschiedene Phasen, unter denen sich das einfache Absolute durch Herablassung dem menschlichen Bewußtsein darstellt; es ist eine subjektive Phänomenologie ohne Realität, eine optische Strahlenbrechung des Absoluten. Es giebt also eine doppelte Theologie, die *θεολογία καταφατική* und *ἀποφατική*, die positive und die negative, die vermenschlichende und die entmenslichende. Da wir den höchsten negirenden Standpunkt nicht festhalten können, sondern etwas haben müssen, woran die Vorstellung sich halte, so ist es nicht willkürlich, sondern eine nothwendige Symbolik, nach welcher die heilige Schrift das Absolute in vermenschlichenden Begriffen darstellt. Nicht bloß der einfache Gläubige, sondern auch wir selbst müssen zurückschrecken, wenn wir sagen, sogar die Liebe könne auf dem höchsten Standpunkte nicht von Gott ausgesagt werden. Aus dem Absoluten nun leitet er alles Dasein alle Erscheinung desselben ist nothwendige Entwicklung jenes, alles Dasein daher nur Theophanie, nothwendige Erscheinungsform des einen absoluten Seins. Von einer Schöpfung redet er, aber nur auf dem kataphatischen Standpunkte. Wahrer würden wir sagen, nicht: Gott hat alles geschaffen, sondern: Gott ist in allem. *) Der Pantheismus zeigt sich auch in der Art, wie er das Dasein eintheilt: 1) die Stufe des Seins, welche schafft und nicht geschaffen wird, das Absolute; 2) das Sein, welches geschaffen wird und schafft, d. h. die göttlichen Ideen, die ersten und urbildlichen Ursachen alles Seins; 3) das Sein, welches geschaffen wird, aber nicht schafft, die Wirkungen in den Geschöpfen; 4) das Sein, was weder schafft, noch geschaffen wird; diese Stufe fällt mit der ersten zusammen; **) sie will sagen: Gott ist alles in allem, das einzig wahre Sein in allem. Nach diesen Vorstellun-

*) Quum audimus, Deum omnia facere, nihil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est. De divis. nat. I. §. 72. ed. Floss.

**) Prima et quarta forma unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium, quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Quoniam ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem perveniunt, re-

gen von Gott sagt er: nicht Gott weiß, sieht, liebt, sondern er thut dieß alles in den Menschen, erkennt, liebt sich selbst in ihnen. *) Das Bewußtsein des creatürlichen Geistes ist also nichts anderes, als eine Form des Bewußtseins des Absoluten, welches an sich selbst kein Bewußtsein hat. Ist nun alles Dasein nothwendige Entwicklung des Absoluten, so kann von einem Bösen nicht die Rede sein. Es giebt für Gott kein Böses, denn sonst wäre es etwas Nothwendiges; es verschwindet in der Harmonie des Universums, und nur sofern Einzelnes für sich betrachtet wird, entsteht der Begriff des Bösen als des *μὴ ὄν*. Dr. Baur hat in seiner Geschichte der Lehre von der Versöhnung mit Recht die Behauptung bekämpft, daß von diesem Scotus die Entwicklung der Scholastik abzuleiten sei. Denn bei dieser steht das Erkennen zum Glauben, die Philosophie zum Christenthum und der Theologie in einem ganz andern Verhältniß, als bei Scotus; sie trägt weit mehr von dem Einfluß des Augustin in sich. Aber darin hat Dr. Baur Unrecht, daß er Scotus als den Schlüsselpunkt der älteren Entwicklung betrachtet; vielmehr erhellt, daß er von allen bisherigen Entwicklungen der Theologie sich unterscheidet und nur in Bezug auf einzelne Elemente neoplatonischer Art mit den Alten verglichen werden kann. Er stellt eine ganz eigenthümliche Stufe in der Theologie und Philosophie dar, das Vorzeichen einer zukünftigen Entwicklung. Zwei von dem Theismus abweichende Arten, das Verhältniß Gottes zur Welt aufzufassen, die dualistische und die pantheistische, konnten sich in das Christenthum einmischen, und es war demselben vorbehalten, im Gegensatz zu ihnen den Theismus siegreich zu entwickeln. In der ersten Periode hatte es den Dualismus zu bekämpfen, der nicht bloß in offenem Gegensatz auftrat, sondern sich auch in die Entwicklung der Dogmen einmischte und an dem kräftigen Gegensatz,

versura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur, nam postquam in eam reversa sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quiescent erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. de div. nat. l. II, §. 2. ed. Floss.

*) Non vos estis, qui amatis, qui videtis, qui movetis, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis veritatem de me et patre meo et seipso, ipse amat et videt me et patrem meum et seipsum in vobis et movet in vobis seipsum, ut diligatis me et patrem meum. Si ergo seipsam sancta Trinitas in nobis et in seipsa amat et videt et movet, et a seipsa in seipsa et in creaturis suis amatur, videtur, movetur. S. l. l. I, §. 76.

den das Christenthum zwischen Gut und Böse setzt, einen Anschließungspunkt fand. Durch den Widerspruch aber, in welchem er mit der Einheit des christlichen Gottesbewußtseins steht, wurde er überwunden. Gerade in dem, was dem Dualismus entgegensteht, konnte der Pantheismus sich dem Christenthum anschließen durch einen Monismus, welcher aber einseitig aufgefaßt ist und welchem fehlt, was die Wahrheit im Dualismus ist. Er nahm die Lehre des Christenthums von der Gemeinschaft mit Gott auf, streifte aber das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und des Gegensatzes zwischen Gut und Böse ab. In Scotus Versuch ist die Periode vorgebildet, welche Pantheismus und Christenthum verschmelzen und daraus eine neue Form der Dogmen hervorgehen lassen wollte. Jener Zeit aber war dieß zu fremd; sie nahm weder dieß auf, noch war sie fähig, das Wahre und Tiefere in Scotus recht zu verstehen. Man merkte wohl während seiner Theilnahme an einigen Streitigkeiten etwas Aecherisches an ihm, faßte es aber nicht recht. Erst in der Speculation des dreizehnten Jahrhunderts erkennen wir eine Nachwirkung desselben.

Auf die Entwicklungen des karolingischen Zeitalters folgten Zeiten der Zerstörung und Verwilderung, welche die Entfaltung dieser Keime einer neuen Bildung unterdrückten, so daß sie nur im Verborgenen eine Fortdauer hatten. Das zehnte Jahrhundert hat nur wenige Männer von wissenschaftlichem Geist aufzuweisen; unter diesen *Ratherius von Verona oder Lüttich*, *) einen Mann, welcher mit augustinischem Sinne gegen Anthropomorphismus, andern Aberglauben und Ceremonien-dienst eiferte. Aber um das Ende des zehnten und im elften Jahrhundert, da man den Untergang der Welt erwartete, bereitete sich eine neue Schöpfung vor. In Frankreich ging von *Gerbert* **) ein wissenschaftlicherer Geist und die Reaction eines freieren Standpunktes

*) ft. 974. *De contemptu canonum; apologia sui ipsius; liber apologeticus*, und Andern in d' *Achery Spicilegium* I, 345. *Praelouiorum libb.* VI. in *Martene et Durand ampl. coll.* Bb. IX. pag. 785. Opp. ed. *Ballerinii fratres*, Ver. 1765. f. *Histoire litteraire de la France*, t. VI. *Engelhardt*, Kirchengesch. Abhandlungen 1832. *Reander*, deutsche Zeitschr. 1851. Nr. 36. *Ratherius von Verona* vom *Pic. Vogel* 1854.

**) *De corpore et sanguine Christi; de rationali et ratione uti in Pezii Thesaurus* Bd. I. Thl. II. pag. 133. *G. J. Hoff*, *Gerbert oder Papst Silvester II. und sein Jahrhundert*, Wien 1837.

gegen den päpstlichen Absolutismus aus. Fulbert,*) Vorsteher einer blühenden Schule zu Chartres, trug ebenfalls zur Begründung einer neuen theologischen Entwicklung bei. Aus Italien brachte Lanfranco**), Abt zu Bec in der Normandie, 1070 Erzbischof zu Canterbury (st. 1089), den Samen eines wissenschaftlichen Geistes mit. Die Spuren des neuen wissenschaftlichen Lebens, die sich an verschiedenen Punkten zeigen, tragen aber einen andern Geist, als den der karolingischen Zeit, in sich; es ist nicht ein historischer und praktischer, sondern ein spekulativ dialektischer. Der neu erwachende Verstand fühlte seine Kräfte, wollte sie an der Dialektik üben und wandte sich um so mehr nach innen, da er von dem Zusammenhang mit der früheren historischen Entwicklung getrennt war. Aber im elften Jahrhundert war es noch unentschieden, wohin diese neue Bahn sich richten würde. Augustin wirkte auf die Spekulation besonders ein, und es fragte sich nun, ob man sich streng an seinen Grundsatz: *fides praecedit intellectum*, halten, die kirchliche Tradition als Gegenstand des Glaubens betrachten, oder ob sich eine freiere Forschung entwickeln würde. Lanfranco ist Repräsentant der dialektischen Spekulation, welche sich gänzlich der Kirche anschließt. Aber ihm entgegen trat ein überlegener Geist auf, Berengarius, ***) in der Schule des Fulbert gebildet, Vorsteher der Schule von Tours, nachher Diakon zu Angers. Seine Ideen wurden zwar besonders durch die Theilnahme an einzelnen Streitigkeiten bekannt, aber es liegt seinen Lehren, z. B. vom Abendmahl, eine allgemeinere, originelle Geistesrichtung zu Grunde. Auch er hatte sich nach Augustin gebildet und war zu dem innerlichen religiösen Leben und zu den Lehren von der Gnade und den Sakramenten von ihm besonders angeregt. Er vertheidigte gegen Lanfranco die Rechte der freien vernünftigen Forschung und sprach gegen die Abhängigkeit der Vernunft von dem Auctoritätsglauben. Wenn Lanfrank ihm vorwirft, daß er sich nicht zur Kirchenlehre halte, ent-

*) st. 1028. *Epistolae et sermones*, ed. Villiers Par. 1608. und *Bibl. Patr.* Lugd. t. XVIII.

**) *De corpore et sanguine Domini; epistolae; commentarii.* Opp. ed. d'Achery, Par. 1648. f. *Histoire litt. de la France* t. VIII. pag. 260.

***) Seine Streitschriften über das Abendmahl s. unten. G. J. Stäudlin, Berengarius von Tours, in Stäudlins und Tschirners Archiv für Kirchengesch. Bd. 2. H. 1. Sudendorf, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe, 1850. Vgl. J. E. Jacobi in Herzogs Encyclopädie, Art. Berengarius.

gegnet er: auch Christus gebrauche Schlüsse; es sei Sache einer hochherzigeren Gesinnung, in allem zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen, denn dies heiße an die Vernunft appelliren; und wer nicht zu dieser seine Zuflucht nehme, verleugne seine Würde, da der Mensch nach der Vernunft zum Bilde Gottes geschaffen sei, und könne nicht von Tage zu Tage zum Bilde Gottes erneut werden. *) Wir sehen den Gegensatz keimen einer mehr katholischen und einer mehr protestantischen Richtung. Berengar wurde zwar von der andern Partei unterdrückt, aber der Kampf war damit nicht entschieden, und die Gegensätze tauchen im zwölften Jahrhundert wieder auf. Unter den Streitigkeiten, in welche er verwickelt war, tritt in Eusebius Bruno, Bischof von Angers, eine merkwürdige Richtung auf, welche den einfach biblischen Charakter der Glaubenslehre behaupten und sich begnügen will, die einfache Wahrheit der heiligen Schrift ans Licht zu fördern, im Gegensatz gegen die, welche nur der Auctorität der Kirchenlehre folgten, wie gegen die vorherrschende Speculation.

Die griechische Kirche. In der griechischen Kirche war mehr Wissenschaftlichkeit, als in der sich neu bildenden lateinischen, aber ihr fehlte die geistige Triebkraft; sie hatte in einseitigem Dogmatisiren, in den Streitigkeiten über Begriffsformeln den Inhalt des lebendigen Christenthums vergessen. Dazu kam der Despotismus des Staats, welcher die freie Entwicklung des religiösen Geistes in der Kirche hemmte. Sie gerieth in Stagnation, und während ihr lebendiger Geist ins Abendland zog, sieht sie erst in der Zukunft dem Erwachen eines neuen Lebensprinzipes entgegen. Durch die monophysitischen Streitigkeiten wurde die dialektische Geistesrichtung besonders gefördert. Diese wandte sich dem Aristoteles zu. Daneben wirkten für das mystische Element die pseudodionysischen Schriften. Diese begründeten zugleich nicht nur die Hierarchie noch fester, indem sie sie vergeistigend deuteten, sondern auch aller anderweitig gegebene Aberglaube konnte von diesem Standpunkte aus bis zu gewissem Grade vergeistigt und in das kirchliche System aufgenommen werden. Eine merkwürdige Verschmelzung dieser beiden Geisteselemente finden wir bei Maximus. **) Das mystische Element erweicht bei ihm den Dogmatismus, daher eine

*) ep. ad Ricardum in d'Achery Spicilegium t. III, f. 400.

**) Disputatio cum Pyrrho. Opp. ed. Franciscus Combesisius, Par. 1675. 2 voll. f. Reander, Kirchengesch. 3. Bd, S. 237. Baur, Lehre von der Dreieinigk. II., 263.

minder schroffe Auffassung des Supranaturalen, ein Versuch, die Harmonie desselben mit dem Nationalen darzustellen. Er spricht Ideen über den Zusammenhang beider Seiten aus, welche in einer lebendigeren Zeit und Umgebung sehr fruchtbar hätten werden können. Aus den bisherigen Streitigkeiten ging eine für die griechische Kirche wichtige dogmatische Arbeit hervor, das Lehrbuch des Johannes von Damaskus, *) die letzte originelle dogmatische Leistung der griechischen Kirche. Es sind darin die verschiedenen Meinungen der Kirchenlehrer zusammengestellt und mit Scharfsinn die Ausgleichung versucht. Aber dieß Werk konnte nicht eine neue wissenschaftliche Richtung begründen, wie ähnliche dialektische, im kirchlichen Geist gehaltene Werke im Occident die scholastische Theologie erzeugten. Das Zusammenwirken des Dialektischen, Mystischen und Kirchlichen diente nur dazu, das Alte zu befestigen. Aller Volksaberglaube wurde mit diesen Mitteln noch mehr bestärkt, die verschiedenen Zweige desselben wurden von der Dogmatik nicht gereinigt, daher es so schwer hielt, die fremdartigen Elemente aus der Kirche auszusondern und zu überwinden. Die Reaktionen, welche stattfanden, gingen daher nicht von dieser kirchlichen Dogmatik aus. Die eine entsprang aus einer Nachwirkung der gnostischen Sekten. Die ursprüngliche Bewegung dieser Sekten war eine Reaktion jüdischer und heidnischer Elemente gegen die Grundwahrheiten des Christenthums gewesen; da nun aber in der Kirche das christliche Element sich mit dem jüdischen verbunden hatte, so nahm der Gegensatz eine vortheilhaftere Richtung, indem er diese Vermischung bekämpfte. Wie ein Marcion eine solche Stellung eingenommen hatte, so traten im siebenten Jahrhundert in der griechischen Kirche die Paulicianer **) auf, wohl Sprößlinge des Marcionitismus (sie selbst nannten sich *Χριστοπολίται*), welche das paulinische Element einseitig durchführen wollten und es mit dualistischen Grundanschauungen versetzten. Die Vermischung des Lichtes und der Finsterniß, welche sie

*) ft. 760. Hauptwerk: *πηγή γνώσεως*: 1) τὰ φιλοσοφικά, 2) περὶ αἱρέσεων, 3) der dogmatisch wichtigste Theil, *ἐκδοσις* (*ἐκθεσις*) ἀκριβὲς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως. Opp. ed. Michael le Quien, Par. 1712. 2 voll. f. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. Bd. II. S. 553.

**) Petri Siculi (870) *historia Manichaeorum* ed. M. Raderus, Ingolst. 1604. 4. J. C. L. Gieseler Gotting. 1846. 4. Photius *adv. recentiores Manichaeos* libb. 4. in J. Chr. Wolfii *anecdosis graecis* 1 u. 2. Hamb. 1722. 23. 8. Gallandii *Bibl. Patr.* XIII, 603. Gieseler's Abhandlung über die Paulicianer, *theolog. Stud. und Krit.* 1829. 1. Neander III, S. 342.

in der Kirche fanden, bekämpften sie und wollten das apostolische Christenthum befreit von den Trübungen herstellen. Doch auch diese Sekte griff in das Innere der Kirche nicht tief ein. Weiter wirkte eine andere Reaktion, die aus der Kirche selbst hervorgehend, die sinnliche Richtung des religiösen Geistes bestritt, freilich mehr gegen einzelne Zweige, als gegen das Ganze derselben sich richtend. Es war der Kampf gegen die Bilderverehrung. *) Merkwürdig, daß dieser Gegensatz von Laien ausging. Dieß hätte ein Zeichen von der Macht des christlichen Bewußtseins sein und für die Erneuerung der Kirche wichtig werden können. Aber anders gestaltete sich die Sache bei dem eigenthümlichen Standpunkt der griechischen Kirche; denn diese Reaktion ging nicht aus der Mitte eines christlichen Volkes hervor, sondern von einzelnen Regenten aus und hing mit fehlerhaften Elementen zusammen, der dogmatisirenden Neigung der Kaiser und der Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Daher pflegten die Kaiser ihre politische Gewalt zu gebrauchen, um zum Gesetz der Kirche zu machen, was sie als wahr erkannt hatten. In dem Kampf, der nicht von der Ueberzeugung ausging, mußte die Wahrheit selbst zur Lüge verkehrt werden. Diese Reaktion wandte sich zunächst auf Fragen von nicht unmittelbarer dogmatischer Bedeutung; es handelte sich um den Cultus, um den Gebrauch der Kunst in der Kirche; aber das Dogmatische schloß sich daran, da man das Verhältniß des Bildes zur dargestellten Sache untersuchen mußte. Es liegt aber überhaupt ein tieferer und allgemeinerer Gegensatz des religiösen Geistes zu Grunde. Mit der Bilderverehrung hängt die ganze sinnliche und veräußerlichende Richtung des Religiösen zusammen; daher konnte jener einzelne Auswuchs nicht dauernd beseitigt werden ohne eine Umwandlung der gesamten Geistesrichtung der Kirche. Andererseits waren auch in den Bestrebungen der Ikonoklasten allgemeinere Prinzipien wirksam, welche gewiß weiter geführt hätten, wenn sie sich hätten aussprechen können. Es ist nicht nur ein reformatorisches Prinzip darin, welches auch andere fremdartige Elemente in der Kirche hätte beseitigen können, sondern auch sogar ein bestimmter protestantisches, welches die Erkenntnißquelle des Glaubens selbst betrifft. Die Bildervertheidiger nahmen die Argumente aus der Tradition, ihre Gegner aus der Bibel und mußten daher die heilige Schrift

*) Walchs Regehistorie Th. 10 u. 11. F. Chr. Schlosser, Gesch. der bilderstürmenden Kaiser des oström. Reichs.

als die höchste Erkenntnißquelle des Glaubens der Tradition entgegenzusetzen. Wirklich finden sich Spuren einer solchen Ansicht, wenngleich man sich scheut, sie offen auszusprechen. Aber man kann doch nicht sagen, daß der Gegensatz gegen die Bilderverehrung überall ein von reinem christlichen Interesse ausgehender und für die christliche Wahrheit unternommener Kampf wäre. Wir finden bei den Ikonoklasten einen Fanatismus negativer Art, der sich besonders im Haß gegen die Kunst verräth. Sie wollten jenen früheren Gegensatz des Christenthums gegen die Welt, der sich auch gegen den heidnisch ästhetischen Charakter des Cultus gerichtet hatte, als den richtigen und absoluten zurückrufen, da doch das Christenthum nichts Menschliches verschmähen, sondern alles aneignen und verklären sollte. Den Bilderverehrern schwebte, wenngleich gemißdeutet, diese Wahrheit vor; sie erkannten das Princip der Vermenschlichung des Göttlichen im Christenthum. Nachdem Gott Mensch geworden, sagten sie, und in Christo das Wesen Gottes sich menschlich dargestellt hat, soll Gott in der Menschheit verehrt werden. Die Gegner konnten durch Verkennung dieser Wahrheit zu einer entmensichenden Richtung kommen, und indem sie die Kluft zwischen Gott und Menschen allein hervorhoben, auf einen jüdischen oder deistischen Standpunkt gerathen. Es war also immer noch streitig, ob von ihnen aus das rein christliche Princip des Glaubens im Gegensatz gegen den Aberglauben, oder Negation und Deismus sich entwickeln sollte, und ob bei dem Mangel lebendigen Christenthums in der damaligen griechischen Kirche der Sieg dieser Richtung zur Entwicklung eines wahrhaft protestantischen Princips geführt hätte. Trotz der äußern Gewalt drangen die Ikonoklasten nicht gegen die Ueberzeugung durch, die in dem ganzen Gebäude des kirchlichen Aberglaubens ihren Halt hatte, und nach hundertjährigem Kampfe blieb zuletzt keine Spur von dieser großen Bewegung übrig.

Sehen wir auf die dogmatischen Gegensätze, so folgt aus der Natur dieser Periode, daß sie nur vereinzelt auftreten konnten. Der Grund der Streitigkeiten beruht zum Theil in den früheren Gegensätzen. Vorbereitet war in der Lehre vom heiligen Geist ein Gegensatz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche; er war gegen bedeutendere Differenzen zwischen beiden Theilen zurückgetreten, und zufällige äußerliche Einflüsse bewirkten es, daß es im neunten Jahrhundert darüber zum Streite kam, welcher zum Bruch beider Kir-

chen führte. Ferner war in den monophysitischen Streitigkeiten eine neue Entwicklung des Kampfes, der Streit über den einen oder zwei Willen Christi begründet. Die adoptianische Streitigkeit im achten und neunten Jahrhundert erscheint als eine Wiederholung des Gegensatzes zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Schule über die Person Christi im Abendlande; er hat seinen tieferen Grund wohl darin, daß das antiochenische Dogma sein Recht in der Entwicklung nicht erhalten hatte. Das Resultat des semipelagianischen Streites war der Sieg des augustinischen Systemes; die schrofferen Seiten der augustinischen Lehre wurden dabei verdeckt, die Folge aber war, daß sie nun doch wieder in dem Streit des Gottschalk geltend gemacht wurden. In der Lehre vom Abendmahl standen bisher verschiedene Auffassungen neben einander bei Uebereinstimmung in dem Wesen. Die herrschende sinnliche Geistesrichtung aber verschaffte der ihr zusagenden Auffassung vom Abendmahl immer allgemeineren Eingang, und als diese im neunten Jahrhundert in schroffer Weise ausgesprochen wurde, erhob sich dagegen die Reaktion der geistigeren Richtung.

Specielle Dogmengeschichte.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen.

Die Lehre von der Inspiration.

Diese Lehre ist die einzige, welche wir von den zur Einleitung in die Dogmatik gehörigen noch zu berühren haben. Da der Begriff derselben in der vorigen Periode so wenig untersucht war, hätte man kaum erwarten sollen, daß er im neunten Jahrhundert zur Sprache gebracht würde. Veranlassung dazu gab die Uebertreibung in der herrschenden Auffassung, welche eine Reaktion hervorrief. Der Abt Fredegisius, aus der Schule Alkuins zu York hervorgegangen, war übrigens nicht zu den Gegnern freierer Forschung gehörig; er zeigte vielmehr Reime der dialektischen Richtung, welche sich in der Scholastik entwickelten. Es findet sich von ihm die Behauptung, daß man zuerst die Vernunft gebrauchen und dann erst zur Auctorität seine Zuflucht nehmen müsse, und zwar zu einer Auctorität, welche vernunft-

gemäß sei.**) Aber derselbe Fredegisus fand eine Aeußerung des Agobard von Lyon anstößig, daß in den apostolischen Schriften etwas nicht der Grammatik entspreche. Er behauptete dagegen: in der heiligen Schrift sei nichts gegen die Regeln der Grammatik gesagt, wenn nicht ein besonderer Grund dazu vorliege. Man könne nicht glauben, daß der heilige Geist, welcher den Aposteln die Sprache aller Völker gegeben, sie eine bäurische und nicht eine elegante Sprache gelehrt haben sollte. Agobard erwiedert: daraus würde die absurde Behauptung folgen, daß der heilige Geist nicht nur den Sinn der Reden, den Inhalt und die Art der Entwicklung im Allgemeinen, sondern auch die körperlichen Worte selbst den Schriftstellern eingegeben hätte. Diese würden dann nur blinde Werkzeuge gewesen sein, welche selbst nicht verstanden hätten, was sie sagten. Die Würde des göttlichen Wortes bestehe nicht im Pomp der Worte, sondern in der Kraft der Gedanken.***) Diesem liegt also die Leugnung einer wörtlichen Inspiration zu Grunde, die Anerkennung, daß in der heiligen Schrift nicht alles auf gleiche Weise der Inspiration des heiligen Geistes, sondern in der Form der Sprache auch dem Menschlichen etwas zuzuschreiben sei. Er nahm mithin eine vom heiligen Geist beselte Eigenthümlichkeit der Apostel an, wenngleich er dieß selbst nicht klar entwickelt haben mag.

Maximus giebt zwar keine ausdrückliche Darlegung seines Inspirationsbegriffs, er erhellt aber aus dem, was er vom Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen überhaupt sagt. Der menschlichen Natur seien eigen die ihr eingepflanzten Kräfte, durch welche sie nach den göttlichen Dingen forsche. Die göttliche Offenbarung setze diese Anlage als das Organ voraus, aber in Folge der Sünde sei sie durch das Vorherrschen der Sinnlichkeit unterdrückt. Durch die Wirkung der göttlichen Gnade werde sie zu einer freien Entwicklung wieder hergestellt bei denen, welche eine empfängliche, von der Täuschung der Sinnlichkeit abgewandte Richtung des Willens darbieten, und werde nun besetzt von der göttlichen Gnade, unter deren Leitung der Mensch nach den göttlichen Dingen forsche.***)) Der heilige Geist wirkt nicht ohne jene naturgemäßen Kräfte, sonst hätten die Propheten nicht ver-

*) Primum ratione utendum, in quantum hominis ratio patitur; deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione dumtaxat, quae sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem. S. Baluz. Miscell. t. I, pag. 404.

**) adv. Fredeg. opp. ed. Baluz. t. I, pag. 177.

***)) Quaestiones in Scripturam. Opp. t. I, pag. 199.

standen, was ihnen inspirirt wurde. Der heilige Geist vernichtet nicht die Kräfte der Natur, sondern macht die durch den naturwidrigen Mißbrauch zerstörten Kräfte wieder wirksam, indem er sie für den naturgemäßen Gebrauch in Anspruch nimmt.*) Also ein nicht bloß passives Verhalten des Geistes zur göttlichen Einwirkung, sondern eine Mitwirkung der menschlichen Eigenthümlichkeit. Er setzt ein jedes χάρισμα bedingt durch die Beschaffenheit und Fähigkeit eines Jeden.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Theologie.

Der Streit über den Ausgang des heiligen Geistes.

Während die Theologie des Johannes Scotus eindrucklos vorüberging, beschäftigte die Theologen viel die Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche, ob der heilige Geist vom Vater, oder vom Vater und Sohne ausgehe.

Johannes von Damaskus hält die Grundvorstellung der Griechen fest, daß der Vater die wirkende Ursach von allem in der Trinität sei, und folgericht das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater. Dabei bemerkt er, daß der Vater dem Sohne alles mitgetheilt habe alles durch den Sohn wirke. Er neigt sich daher zu der ausgleichenden Vorstellung, der heilige Geist gehe aus vom Vater durch den Sohn. Er beruft sich dafür auf das Gleichniß von der Sonne, dem Strahl und der Erleuchtung.***) Freilich findet sich die vermittelnde Fassung in dieser Form nur in einem Abschnitt (cap. 12), welcher in den ältesten Handschriften fehlt; sonst drückt er sich so aus: der heilige Geist sei Geist des Vaters, aus dem Vater, nicht aus dem Sohn, wohl aber Geist des Sohnes.

Johannes Scotus, unter dem Einfluß beider Kirchen gebildet, spricht sich vermittelnd aus:***) wenigleich die Erleuchtung vom

*) pag. 201: ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν πάλιν τῇ χρήσει τῶν παρὰ φύσιν τρόπων ενεργῶν ποιεῖ πάλιν τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν εισάγουσα.

**) lib. I, cap. 7—12.

***) de divis. nat. II, 32. Genau genommen steht er mehr auf der Seite der Griechen, cap. 31: ex duabus namque causis unam causam confluere, rationi

Feuer durch den Strahl vermittelt werde, so seien doch nicht zwei Ursachen der Erleuchtung, sondern nur die eine der gegenwärtigen Kraft des Feuers, welche in beiden wirke. Auch die augustinische Vergleichung mit dem menschlichen Geiste wendet er so:*) der Geist erzeugt sein Selbstbewußtsein, und von diesem geht das Erkennen seiner selbst und die Liebe aus, welche den Geist und das Selbstbewußtsein mit einander verbindet; aber doch ist nicht sowohl das Selbstbewußtsein die Ursach der Liebe, sondern der Geist selber, von welchem die Liebe zuerst abgeleitet ist, ehe der Geist zu seiner vollkommenen Selbsterkenntniß gelangt.

Außerliche Einflüsse, der Streit zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche hinderten die Einwirkung der vermittelnden Vorstellung. Es kann auffallen, warum in diesem Kampfe grade eine solche Differenz hervorgehoben und die weit wichtigeren in der Anthropologie und Soteriologie übersehen wurden. Indes diese waren verborgener, traten in keinem Symbol hervor, und es bedurfte ein tieferes Studium beider Kirchen, als die wenig gebildete dogmatische Kritik zu leisten vermochte, um sie aufzudecken. Die Aufmerksamkeit fiel zuerst auf das, was auf der Oberfläche lag, und die theologisch wenig gebildete Zeit legte auf äußerliche Worte großes Gewicht. Die verschiedene Recension des Symbols von Nicäa und Constantinopel in der griechischen und lateinischen Form erregte die Aufmerksamkeit der Synode von Gentilly 767, welche die griechische Lehre von dem heiligen Geist anathematisirte. Auf dem Concil zu Triaul 791 oder 796 vertheidigte der Patriarch Paulinus von Aquileja die abendländische Kirche gegen den Vorwurf einer Verfälschung jenes Symbols: wenn man das Symbol nach dem Sinn der Verfasser auslege, so könne dieß nicht heißen, das Symbol verändern. Wie die Väter des Concils zu Constantinopel das nicänische Symbol nach dem Sinne der Urheber durch die Bestimmungen über den heiligen Geist ergänzt haben, auf dieselbe Weise sei von der Kirche hinzugefügt, daß

non facile occurrit, praesertim in simplici natura et plus quam simplici et, ut verius dicatur, in ipsa simplicitate omni divisione et numerositate carente. (3.)

*) *Mens et notitiam sui gignit et a se ipsa amor sui et notitia sui procedit, quo et ipsa et notitia sui conjunguntur, et quamvis ipse amor ex mente per notitiam sui procedat, non tamen ipsa notitia causa amoris est, sed ipsa mens, ex qua amor inchoat esse, et antequam ad perfectam notitiam sui mens ipsa perveniat. c. 32. pag. 610. ed. Floss.*

der Geist ausgehe auch vom Sohne. Wenn, wie Christus selbst sage, der Vater unzertrennlich im Sohn und der Sohn im Vater ist, der heilige Geist aber gleichen Wesens mit Vater und Sohn, wie sollte man nicht sagen müssen, daß er von beiden wesentlich und unzertrennlich ausgehe? Das Concil zu Aachen 809 stellte diese Lehre aufs Neue gegen die griechische Kirche fest. Karl der Große sandte die Beschlüsse dem Papst Leo III., dessen Beitritt er wünschte. Der Papst hatte eine merkwürdige Unterredung mit den Abgesandten; zwar stimmte er mit dem Dogmatischen überein, äußerte aber, daß das Concil von Constantinopel, welches der Leitung des heiligen Geistes gefolgt sei, nicht ohne Grund eine solche Bestimmung ausgelassen habe; man solle sie daher nicht öffentlich in das Symbol aufnehmen, denn nicht alle besäßen die dogmatische Bildung zum Verständniß derselben. Manches, was zur dogmatischen Wahrheit gehöre, sei doch nicht nothwendig zur Erlangung der Seligkeit; man müsse unterscheiden, was nothwendig und was nicht schlechthin gewußt werden müsse, um zu ihr zu gelangen. So gemäßigt sprach sich damals noch der Papst selbst über das Moment des Streites aus. In Folge jener Verhandlungen beschäftigten sich mehrere fränkische Theologen mit dem Gegenstande, veranstalteten Sammlungen und verfaßten Schriften. Unter ihnen sind Alkuin und Theodulf von Orléans auszuzeichnen. Bedeutenderes Gewicht erhielt die Differenz erst, als der Patriarch Photius von Constantinopel, der aus andern äußerlichen Ursachen mit dem Papst Nikolaus I. zerfallen und von ihm excommunicirt war, um diesem Gleiches zu vergelten, im Jahr 867 ein Circularschreiben zur Berufung einer Synode erließ, in welchem er diese Lehre der lateinischen Kirche zu einem Angriff auf diese ganze Kirche benutzte und sie einer Häresie und Verfälschung des alten Symbols beschuldigte. Seitdem wurde dieser Punkt als ein wichtiger Gegenstand der Polemik betrachtet. Aeneas von Paris vertheidigte in dem damaligen Streit die abendländische Lehre*) 868. Von griechischer Seite wurde behauptet, die occidentalische Lehre stoße die Monarchie in der Trias um und führe eine Dyarchie ein. Die Occidentalen hielten entgegen: das *ὁμοούσιον* zwischen Vater und Sohn könne nicht festgehalten werden, wenn man nicht das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohn lehre.

*) adv. objectiones Graecorum in d'Achery Spicil. t. I.

b. Die Lehre von der Person Christi.

1. Der monothelische Streit.

Mausi X. XI. Anastasii Bibliothecarii (870) Collectanea de iis, quae spectant ad historiam Monothelitarum; ed. J. Sirmond, Par. 1620. 8; auch Bibl. Patr. Lugd. XII. Gallandi XIII. Theophanis (gest. 817) chronographia voll. 2. Bonon. 1839. 4l. F. Combefisii historia haeresis Monothelitarum ac vindiciae actorum sextae synodi, in dessen novum auctuarium Patrum graeco-latin., Par. 1648. f. t. II. Walch IX. Neander III, 245. Dorner II, 203.

Die Lehre von zwei Naturen in Christo, wie sie in der vorigen Periode genauer bestimmt war, schien folgerrecht auf die Annahme zweier, den Naturen entsprechender Wirkungsweisen zu führen. Man fand bei Dionysius dem Areopagiten den Ausdruck einer *ἐνέργεια θεανόρινη*, und es fragte sich nun, ob man nicht vom Standpunkte der einen Person Christi vermöge der *ἀντιδοσις τῶν ὀνομάτων* eine solche behaupten dürfe und doch dabei die eigenthümliche Wirksamkeit jeder Natur unterscheiden könne. Jener alte Gegensatz der antiochenischen und alexandrinischen Schule, der einen Richtung, welche im Göttlichen und Menschlichen die Einheit hervorhob, der anderen, welche das Göttliche und Menschliche jedes in seiner Eigenthümlichkeit rein zu erhalten strebte, machte sich wieder geltend. Die antiochenische Auffassungsweise war bei der Ausglei chung unterdrückt und ihr Eigenthümliches bei dem Uebergewicht der alexandrinischen nicht zu gehöriger Beachtung gekommen. Der nicht völlig aufgelöste Gegensatz kam an dem, was unbestimmt geblieben war, aufs Neue zum Vorschein. Diejenige Partei, welche den alexandrinischen Standpunkt consequenter festhielt, nahm Anstoß daran, wenn man das rein Menschliche in Christo irgendwie hervorhob und nicht alles in ihm in allen Fällen auf den göttlichen Logos bezog. Zu diesem innern Grunde des Gegensatzes kam der äußerliche hinzu, daß die griechischen Kaiser nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Interesse hatten, den Streit zwischen den Monophysiten und Katholikern zur Ausglei chung zu bringen. So oft man auch in der griechischen Kirche erfahren hatte, daß ein äußerliches Genotikon die entgegengesetzten Folgen hervorrief, so ließ doch der Wunsch nach der Vereinigung die Erfahrungen immer wieder vergessen. Der Kaiser

Heraklius brachten einige Theologen auf den Gedanken einer Vereinigung, indem sie ihm vorstellten, daß von beiden Theilen der Ausdruck von einer göttlich-menschlichen Wirkksamkeit Christi angenommen werde und zum Vereinigungspunkte dienen könne. Der Bischof Akhos von Phasis in Lazika ließ sich vom Kaiser als Werkzeug seiner Pläne gebrauchen und wurde 630 zum Patriarchen von Alexandria gemacht, um die ägyptischen Monophysiten zu gewinnen. Er erließ eine Vergleichsformel, worin es hieß, daß der eine Christus und Sohn Gottes das Menschliche und Göttliche wirkte durch die eine gottmenschliche Wirkksamkeit. Bei Vielen hatte dieß Erfolg; aber es war zu Alexandria ein Mönch, Sophronius, ein dialektisch gebildeter Mann, welcher zu zeigen suchte, daß man consequenter Weise mit zwei Naturen auch zwei, denselben entsprechende Willens- und Wirkungsweisen annehmen müsse. Der Patriarch Sergius von Constantinopel bemühte sich den Streit zu unterdrücken, empfahl Mäßigung, und Sophronius schwieg eine Weile. Da er aber 634 zum Patriarchen von Jerusalem erhoben wurde, führte er gleich in seinem Antrittsschreiben*) wiederum den angegebenen Ideenzusammenhang aus. Sergius hatte im Anfang des Streits den Bischof Honorius von Rom um seine Meinung gefragt.***) Dieser scheint keine besondere theologische Bildung besessen zu haben und rechnete den Streit unter die müßigen Schulfragen. Er wünschte, wie Sergius, daß man ihn fallen lassen möge, neigte sich aber ebenfalls zu der Lehre von einem Willen, weil ihm zwei Willensweisen einen Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu setzen schienen.****) Im Jahre 638 machte der Kaiser ein Religionsedikt bekannt, *ἐκ θεοῦ τῆς πίστεως*, †) worin zwar auch ermahnt war, über diesen Gegenstand nicht zu streiten, aber doch Partei genommen ward für die Lehre von einem Willen und einer Wirkungsweise. Das Edikt steigerte nur den Gegensatz. Dieß erfuhr der Kaiser Constant, als er im Jahr 646 einen neuen Versuch durch ein weniger dogmatisches Edikt, den *τύπος*, machte. Er ließ jede von beiden Meinungen gewähren, gebot aber Schweigen. Dazu war es zu spät. Der römische Bischof Martinus erklärte

*) Mansi XI, pag. 461.

**) Mansi XI, pag. 529.

****) ep. ad Sergium, Mansi XI, pag. 537.

†) Mansi X, 991 sqq.

auf dem ersten Lateran concil 649 den Dyothelietismus für rechtgläubig; im Orient aber wurde diese Richtung fürerst noch mit bleiernem Despotismus niedergehalten. Hier sind die Hauptrepräsentanten für den Monotheletismus der Bischof Theodorus*) von Pharan in Arabien, für den Dyothelietismus der scharfsinnige Maximus. In ihnen stellt sich das dogmatische Interesse beider Seiten und der tiefer, darin vorhandene Gegensatz dar. Theodorus erkennt in Christo zwei Naturen an, die Eigenthümlichkeit des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele; er erklärt: alles, was der Herr gesagt oder gethan habe, sei geschehen vermittelt der Vernunft und der Sinne; aber es sei wichtig, alles auf die Wirkung des Logos zu beziehen, ihn allein als den Vollenden und Handelnden zu betrachten, der da wirke durch Vernunft und Leib. Christus war keiner Affektion der Sinne durch Naturnothwendigkeit unterworfen, sondern alles dieß ist freie That des Logos. Das Handeln und Ruhen, das Thun und Leiden Christi ist ungetheilt abzuleiten von der Weisheit, Güte und Macht des Logos und kommt nur zur Ausführung vermittelt der Seele und des Leibes. Das Ganze und das Einzelne der Menschwerdung beruht auf der höchsten, göttlichen Wirksamkeit des Logos. Diese Auffassung hatte praktisch wichtige Folgen, sofern in Christi Handeln und Leiden die Auffassung des rein Menschlichen getrübt ward; denn Theodorus von Pharan folgert, daß der menschliche Körper in Christo über seine natürlichen Eigenschaften hinausgehoben worden sei, und streift an das Doketische an. Durch die menschliche Seele habe diese Einwirkung auf den Körper nicht geschehen können; darum eben sei sie zurückzuführen auf den Logos, der alles wirke. Er beruft sich dafür auf das an Christi Leibe Wahrnehmbare, seine Auferstehung, sein Wandeln auf dem Meere, daß er durch verschlossene Thüren eingegangen sei.**)

Maximus hingegen setzt Christologie und Anthropologie in systematischen Zusammenhang. Auf beide wendet er seinen Grundsatz über das allgemeine harmonische Verhältniß zwischen dem Göttlichen und rein Menschlichen an; überall wirkt das Göttliche nach der Eigenthümlichkeit des Menschlichen. In dieser Weise wirkt der heilige Geist auf den Gläubigen und steht auch das Göttliche im Verhältniß zum Mensch-

*) Fragmente in den Akten des 6. concilium oecumenicum actio XIII.

**) Λόγως καὶ οἶον εἶπεν ἀσωμάτως ἄνευ διαστολῆς προήλθεν ἐκ μήτρας καὶ μνήματος καὶ θυρῶν καὶ ὡς ἐπ' ἐδάφους τῆς θαλάσσης ἐπέκεισε.

lichen in Christo. Behaupteten die Monotheleten, zwei Willen und zwei Wirkungsweisen setzen einen Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen voraus, so erwiderte er: es komme darauf an, ob dieser Gegensatz in der Natur begründet oder Folge der Sünde sei. Behauptete man das Erste, so mache man Gott zum Urheber der Sünde. Dieser Gegensatz also rühre erst von dem Zwiespalt des menschlichen und göttlichen Willens her, der aus der Sünde komme. Christus aber habe die menschliche Natur erlöst, und zu ihrem ursprünglichen Zustande wiederhergestellt, woraus folge, daß das Menschliche und Göttliche jedes in seiner eigenthümlichen Weise ohne solchen Gegensatz in ihm sein konnte und mußte. Der Logos bildet auch nach Maximus Ansicht die Persönlichkeit Christi; er wirkt durch alles, aber so, daß er jede Natur auf ihre eigenthümliche Weise wirken läßt, in harmonischem Zusammenhange mit ihr. Ohne diese Annahme können wir gewisse Affektionen in dem menschlichen Leben Christi nicht erklären. *) Merkwürdig ist in dieser Beziehung das Hervorheben des rein Menschlichen in Christo, seine Gefühle in der Todesnähe, welche er von dem durch die Sünde getrübbten Gefühl unterscheidet. In ihnen findet er den rein natürlichen Selbsterhaltungstrieb (*ἀφορμὴ πρὸς ζωὴν*), welcher die Harmonie mit dem göttlichen Willen nicht stört. **) Allerdings aber ist Maximus in der Festhaltung des eigenthümlich Menschlichen nicht völlig consequent und nähert sich darin dem Theodorus, daß er die sinnlichen Affektionen und Leiden nicht aus der Naturnothwendigkeit, sondern aus freier Accommodation ableitet.

Dieser Streit führte noch auf einen andern merkwürdigen Gegensatz. Der Monothetismus veranlaßte, auch in der Entwicklung der menschlichen Natur überhaupt den Standpunkt der Vollendung darin zu setzen, daß der menschliche Wille vom göttlichen absorbiert sei, wie dieß in Christo der Fall gewesen (*σύμβασις κατὰ θελήσειν*). Wurde nun nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv die Einheit behauptet, so mußte man consequenter Weise zu einer pantheistischen Vergötterung des Menschen gelangen. Dagegen behauptete Maximus: die Differenz des göttlichen und des subjektiv menschlichen Willens dauere auch

*) f. Neander S. 255.

**) "Ἐστὶ γὰρ καὶ κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν δειλία, καὶ κατὰ φύσιν μὲν δειλία ἐστὶ δύναμις κατὰ συστολήν τοῦ ὄντος ἀνθεκτικὴ, παρὰ φύσιν δὲ παράλογος συστολή. Disputat. c. Pyrrho ed. Combef. p. II, f. 165.

im ewigen Leben fort, nur dem Objecte nach sollen beide eins werden. Die Monotheleten, sagt er, verwechseln *θέλημα* und *θελητόν*.

Im Occident, wohin der Arm des Kaisers nicht reichte, pflanzte sich der Dyothelietismus fort. Die Spaltung wurde immer heftiger, und der Kaiser Constantinus Pogonatus wünschte sie zu beendigen; er versammelte mit Zustimmung des römischen Bischofs die sechste ökumenische (erste trullanische) Synode zu Constantinopel 680, in welcher festgestellt wurde, daß in Christo anzunehmen seien zwei Willen und zwei Wirkungsweisen, mit einander verbunden ohne Spaltung, ohne Vermischung, ohne Verwandlung, so daß kein Widerspruch zwischen denselben stattfindet, sondern der menschliche Wille sich immer dem göttlichen unterordnet.*) Durch dieses Resultat, welches Johann von Damaskus weiter entwickelte, wurde der Sieg des Dyothelietismus auch im Orient festgestellt.

2. Der adoptianische Streit.

Chr. G. F. Walch, *historia Adoptianorum*, Gotting. 1755. 8. Dessen *Recherchistorie IX. Frobenii dissertatio historica de haeresi Elipandi et Felicis*, in Opp. Alcuini ed. Frobenii I, p. II, 923. Neander III, 218. Dorner, *Lehre v. d. Person Christi II*, 306.

Der adoptianische Streit entstand in Spanien, in einer Gegend, welche aus dem Zusammenhang mit den früheren Entwicklungen gerissen war und ohne unmittelbare Verbindung mit jenen orientalischen Streitigkeiten. Zwei Männer vorzüglich erscheinen als Repräsentanten einer eigenthümlichen Christologie, der greise Elipandus, Erzbischof von Toledo, und Felix, Bischof von Urgellis, jener in dem saracenischen, dieser in dem fränkischen Spanien. Elipandus hat vielleicht den Anstoß dazu gegeben, aber Felix, der ihm an theologi-

*) Mansi XI, pag. 637: *ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, τὸν κρείον μο- νογενῆ, ἐν δύο ἡύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἄχωρίστως, ἀδιαίρετως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν ἡύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας ἡύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. — Καὶ δύο φυσικὰ θελή- σεις ἦτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰ ἐνεργείας ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμείστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἰρετικοὶ, ἀλλ' ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπι- νον αὐτοῦ θελημα, καὶ μὴ ἀντιπῆκτον ἢ ἀντιπαλαῖον [ἐνίπαλον], μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.*

scher Bildung überlegen war, ist auch der eigentliche dialektische Begründer derselben und entwickelte sie mit dem meisten Geschick. Ihr Standpunkt versetzt uns zurück in eine Auffassung, aus welcher man schon herausgekommen zu sein schien; er ist auffallend ähnlich dem der antiochenischen Schule, eine Reaction derselben gegen die herrschende, mehr alexandrinische Auffassungsweise. Es kann überraschen, daß eine Richtung, welche zur Blüthezeit der theologischen Wissenschaft aufgetreten war, in einer Zeit und Gegend erscheint, wo ihr so große Hindernisse entgegenstanden. Selbst die wissenschaftliche Bildung der karolingischen Zeit genügt nicht ganz als Erklärungsgrund für eine so freie und originelle Auffassung, da sie sich überwiegend an das Traditionelle hielt. Um so mehr muß man nach den näheren Ursachen forschen. Ehemals leitete man sie wohl aus einer eigenthümlichen Ausdrucksweise der damaligen spanischen Liturgie, des sogenannten officium mozarabicum, her, in welcher die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos mit adoptio bezeichnet war. Da Felix und Elipandus das Wort gebrauchten, erhielt ihre Richtung den Namen von demselben. Allein ein solcher einzelner Ausdruck wird nicht den Anstoß zur Ausbildung einer eigenthümlichen dogmatischen Theorie geben, wenn nicht schon von anders her ein Keim dazu gegeben ist. Der Name adoptio und die Beziehung, in der er gebraucht wird, ist nur ein einzelnes Merkmal einer allgemeinen dogmatischen Grundrichtung, zu welchem noch andere eigenthümliche Begriffe des Systems hinzuzunehmen sind. Die Uebereinstimmung desselben in den Ideen, in der Entwicklung, in den Argumenten und Beweisstellen mit der Lehre und Methode des Theodor von Mopsuestia ist so auffallend, daß man wohl darauf kommen kann, Felix sei durch das Studium seiner Schriften zu seiner Auffassung und zum Gegensatz gegen die Kirchenlehre gekommen. Allerdings ist es nicht unwahrscheinlich, daß spanische Theologen damals die Werke des Theodorus kennen konnten, da sie in den Dreikapitelsstreitigkeiten in Nordafrika ins Lateinische übersezt waren und leicht von dort herüberkommen konnten. Indes besitzen wir doch weder von Theodorus, noch von Felix Schriften genug, um einen solchen äußerlichen Zusammenhang beweisen zu können. *) So auffallend die Uebereinstimmung ist, so schließt sie doch

*) Der unmittelbare Einfluß der Schriften des Theodorus auf Felix läßt sich jetzt der Wahrscheinlichkeit um einen Schritt näher bringen. Es steht

die Annahme nicht aus, daß Felix von selber durch eine verwandte Richtung des dogmatischen Geistes zu einer ähnlichen Entwicklung geführt ward. Es läßt sich denken, daß die kirchliche Auffassung ihn nicht befriedigte, daß er das Verhältniß des Logos zur Menschheit Christi vernunftgemäßer darzustellen suchte, daß er sich dabei mehr an das neue Testament anschloß und auf diese Weise zu verwandten Resultaten gelangte. Man würde dann diese, wie später ähnliche Erscheinungen, nur daraus abzuleiten haben, daß die Kirchenlehre den der heiligen Schrift folgenden Geist noch nicht befriedigte. Aus einem Briefe Alkuins*) geht hervor, daß Felix einen Dialog gegen die Saracenen geschrieben hat. Der Islam nun erkannte Jesum als einen Propheten an, Felix brauchte daher die göttliche Sendung Christi ihm gegenüber nicht zu beweisen; wohl aber galt den Muhamedanern die ursprüngliche Lehre Christi als verfälscht durch die Kirche, und dieß besonders im Dogma von der Trinität und der Gottheit Christi. Die Vertheidigung des Christenthums hatte daher die Verbindung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in Christo darzuthun. Felix konnte also leicht versucht werden, diese Lehre auf eine Weise ein-

fest, daß die von Pitra im Spicilegium Solesmense I, S. 170 flg. herausgegebenen Commentare zu den kleineren paulinischen Briefen, welche er dem Hilarius zuschreibt, nichts anders als eine Uebersetzung der theodorischen sind. S. Th. I. S. 278. Pitra hat sie in einem Codex gefunden, der ursprünglich dem Kloster Corbie gehörte, und welchen er etwa in das neunte Jahrhundert setzt. In diesem Jahrhundert benutzte auch Rabanus Maurus die Commentare und nahm sie größtentheils in die seinigen auf. Sein Codex ist aber nicht derselbe mit dem von Pitra abgedruckten, denn Rabanus weicht sehr bedeutend in den Lesarten von dessen Text ab, berücksichtigt auch die Commentare mancher Briefe gar nicht, und scheint diese also nicht in seinem Exemplar gehabt zu haben. Die Abweichungen beider Texte sind so groß, daß kaum einer als Abschrift des andern angesehen werden kann. Es gab also im neunten Jahrh. mindestens zwei Exemplare dieser Commentare im fränkischen Reiche. Da nun des Theodoros Schriften seit dem sechsten Jahrh. in Nordafrika bekannt waren, so liegt der Schluß nahe, daß sie durch Vermittlung Spaniens nach dem fränkischen Reiche gelangt sind. Auch ist wohl nicht ganz zufällig, daß sie unmittelbar nach dem adoptianischen Streit sich hier vorfinden. Sie konnten sich um so leichter verbreiten, wenn der Name des Theodoros nicht in ihnen stand, wie denn Rabanus ganz arglos die Commentare ausschreibt, und Gedanken nicht verschmäht, die regsamere Geister in eine dogmatische Bewegung versetzen konnten, und die er, wenn er sie bei Felix fand, vermuthlich verurtheilt hätte. (3.)

*) ep. 85.

zufleiden, welche sich der denkenden Vernunft empfehlen und die Einwendungen der Muhamedaner beseitigen sollte. Doch ist auch dieß nur Vermuthung.

Mit dem Begriff der adoptio wollte diese Schule den Unterschied des Eigentlichen und Uneigentlichen in Bezug auf den Sohn bezeichnen. Sie bediente sich des Vergleiches, daß, wie ein Sohn nicht zwei Väter haben könne, aber wohl den einen als eigentlichen Vater, den andern als Adoptivvater, so sei auch in Christo die eigentliche Sohnschaft und die durch Adoption bestehende zu unterscheiden. Doch das Wichtige war ihnen überhaupt die verschiedene Beziehung, in welcher Christus nach seiner göttlichen und menschlichen Natur Sohn Gottes zu nennen sei. Die erste Beziehung bezeichnete etwas im Wesen Gottes Begründetes, die zweite etwas, was nicht im Wesen, sondern in einem Willensakt der göttlichen Gnade begründet ist, wodurch Gott die menschliche Natur in diese Verbindung mit sich aufnahm. Demnach unterscheidet Felig, in wiefern Christus Sohn Gottes und Gott dem Wesen nach ist (*natura, genere*), und wiefern er es ist vermöge der Gnade, des göttlichen Willensaktes (*gratia, voluntate*), durch göttliche Erwählung, Wohlgefallen (*electione, placito*), und der Name Sohn Gottes ihm nur übertragen ist in Folge der Verbindung mit Gott (*nuncupative*); daher denn auch der Ausdruck für den Unterschied: *secundum naturam* und *secundum adoptionem*. Felig berief sich darauf, daß, obgleich der Name des Adoptivsohnes (*ὁ υἱοθετός*) in der Bibel nicht auf Christus angewendet werde, doch die übrigen Bestimmungen, welche dasselbe aussagen, sich finden. Er machte Evng. Joh. 10, 34 dafür geltend, wo Jesus καὶ υἱοθετός mit den Juden disputirt und auf die alttestamentliche Stelle hinweist, wo auch Menschen Elohim genannt werden; hier setze Christus sich selbst als Menschen in die Kategorie derer, welche *nuncupative* und nicht im eigentlichen Sinne Götter genannt werden. Ferner die Stelle: Niemand ist gut außer dem einzigen Gott; aus dieser gehe hervor, daß er als Mensch nicht in demselben Sinne gut zu nennen sei, wie Gott, und daß nur das göttliche Wesen in ihm die Quelle des Guten sei. Eine Uebertragung der göttlichen und menschlichen Prädikate wollte er nur in der Weise, wie Theodorus, gelten lassen; sie dürfe nicht im unbegrenzten Sinne geschehen, sondern der verschiedene Sinn, je nachdem sie der göttlichen oder menschlichen Natur beigelegt würden, müsse beobachtet werden. Er beschuldigt die Gegner, daß sie durch

ihre Lehre von der *singularitas personae* beide Naturen so vermischen, daß sie zwischen Gott und Menschen, dem *suscipiens* und *susceptum*, keinen Unterschied übrig lassen. Ausdrücke, wie man sie damals schlechtthin gebrauchte: Gott ist geboren, gestorben, kommen nicht in der Schrift vor, welche auch nie sage, daß der Sohn Gottes, sondern daß der Menschensohn für uns dahingegeben sei. In letzterer Beziehung konnte Melan in den Felix leicht durch andere Stellen widerlegen, aber beide irrten darin, daß sie die biblische verschiedenartige Anwendung des Namens Sohn Gottes von der kirchlichen nicht unterschieden und den Begriff überall im kirchlichen Sinne nahmen. Wie Theodorus behauptete Felix den Agnoetismus von Christo. Auch darin findet eine Verwandtschaft zwischen beiden Statt, daß beide eine Analogie suchen zwischen der Verbindung des Menschen Christus mit dem göttlichen Wesen und dem Verhältniß des Gläubigen zu Gott. Felix sagt, daß Christus in uneigentlichem Sinne (*nuncupative*) Sohn Gottes genannt werde zugleich mit Allen, welche nicht ihrem Wesen nach Gott seien, sondern durch die Gnade Gottes in Christo in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen worden (*deificati*). In dieser Ordnung sei auch der Sohn Gottes nach seiner Menschheit, sowohl nach seiner Natur, als nach seiner Gnade. Er behauptete: in sofern Christus als Mensch zum Sohne Gottes angenommen ist, sind alle Gläubigen seine Glieder; nach seiner göttlichen Natur betrachtet, sind die Gläubigen der Tempel, in dem er wohnt. Er wollte damit nicht den specifischen Unterschied zwischen Christo und den Gläubigen leugnen; alles Ähnliche geschehe bei ihm doch in weit höherem Sinne; er sei von der Zeugung an in die Verbindung mit Gott aufgenommen und vermittele die Gemeinschaft für die Übrigen mit Gott. Auch in dem Gedanken ist Felix dem Theodorus ganz ähnlich, daß er die Gemeinschaft mit Gott, in welche Christus als Mensch aufgenommen sei, in der Erscheinung sich als Offenbarung des göttlichen Wesens nach Maßgabe der verschiedenen Entwicklungsstufen der menschlichen Natur dargestellt dachte, und so verschiedene Grade bis zu der höchsten Offenbarung nach der Verherrlichung Christi annahm. Besonders anstößig konnte es sein, daß er die Taufe Christi mit der Wiedergeburt der Gläubigen verglich; aber gewiß wollte er damit nicht sagen, daß Christus damals der Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen theilhaftig geworden sei, sondern er wollte nur eine Analogie in sofern nachweisen, als die Taufe einen Abschnitt im Leben Christi macht,

nach welchem die Wirkung des göttlichen Lebens in ihm besonders hervortrat.

Es erhellt also, daß die Lehre des Felix ganz die des Theodorus ist, abgerechnet, daß Theodorus in einer Zeit größerer Unbestimmtheit der Kirchenlehre sich freier äußern konnte, während Felix sich in eine kirchliche Terminologie einschließen mußte, welche seinem System entgegen war. Die hohe Wichtigkeit des Gegensatzes, in welchem er zum kirchlichen Dogma stand, ist ebenfalls deutlich; er umfaßt nicht bloß die Christologie, sondern auch die Anthropologie; denn die Lehre von einer durch die verschiedenen Entwicklungsstufen bedingten Offenbarung des göttlichen Wesens in Christo hing zusammen mit einer besondern Bedeutung, welche das Prinzip der freien Selbstbestimmung hatte. Es bleibt ungewiß, wie weit Felix das Bewußtsein von den Prinzipien entwickelte; aber es ist keine Frage, daß diese selbst durchaus im Widerspruch mit der herrschenden augustinischen Lehre standen. Da Felix auf fränkischem Gebiete lebte, so wurde die fränkische Kirche in den Streit gezogen. Karl der Große berief um 792 eine Versammlung nach Regensburg, wo Felix erschien und zum Widerruf bewogen wurde. Dann ward er nach Rom geschickt und erklärte sich in gleicher Weise.*) Aber in seine Heimath entlassen, bereute er, flüchtete nach dem saracenischen Spanien und sprach seine Lehre von Neuem aus. Alkuin, zur Theilnahme an dem Streit aufgefordert, suchte ihn in einem freundlichen Schreiben zu gewinnen; aber Felix hielt das Moment des Streits für zu wichtig, und so ward dieser in Schriften fortgesetzt.***) Die spanischen Bischöfe verwandten sich beim Kaiser für Felix und forderten eine neue Untersuchung.***) Deshalb berief Karl 794 eine zweite Synode nach Frankfurt am Main, welche abermals gegen Felix entschied; †) und da die Adoptianer sich auch nach Frankreich verbreitet hatten, so sandte der Kaiser eine Commission von drei Männern nach ihren Gegenden, um ihnen entgegenzutreten. Felix kam mit ihnen zusammen und ließ sich bewegen, 799 vor der Synode zu Aachen zu erscheinen. Nach-

*) Alcuinus adv. Elipandum I, c. 16; Acta concilii Romani 799 Mansi XIII, 1031.

**) Alcuini libellus adv. haeresin Felicis ad abbates et monachos Gothiae missus, Opp. Alc. I, pars II, 759. Ep. ad Felicem pag. 783.

***) Der Brief in Alkuins Werken II, pag. 567.

†) Mansi XIII, 863 sqq.

dem Alkuin lange mit ihm disputirt hatte, erklärte sich Felix für überzeugt. Er erließ einen Widerruf nach Spanien;*) indeß traute man ihm nicht ganz und übergab ihn der Aufsicht des Bischofs Leidrad von Lyon. Er konnte eine dogmatische Richtung, die so tief begründet war, nicht auf einmal aufgeben; er ließ immer noch Agnoetismus merken, und man fand nach seinem Tode eine Reihe von Fragen, welche zeigten, daß er seine Grundansichten festgehalten hatte. Dadurch veranlaßt, schrieb Agobard, der Nachfolger Leidrads, eine Schrift gegen den Adoptianismus.

Auch dieser bedeutende Gegensatz ging ohne Spur vorüber, weil das theologische Leben für eine neue Untersuchung der Fragen, die man längst entschieden glaubte, nicht geeignet war. Da die Reaktion einer so wichtigen theologischen Richtung wiederum nicht zu ihrem Rechte gelangen konnte, so ist dieß ein Vorzeichen neuer folgender Reaktionen.

c. Der Streit über die Prädestination.

Jacob. Usserii Gottescalci et praedestinationariae controversiae ab eo motae historia, Dubl. 1631. 4. Gilberti Mauguini Vett. auctorum, qui saeculo nono de praedestinatione et gratia scripserunt, opp. et fragmenta, Par. 1650. t. 2. 4; t. II, dissert. historica et chronica Gotteschalcanae controversiae. Ludov. Cellotii historia Gotteschalci praedestiniani, Par. 1655. f. Jo. Jac. Hottingeri diatribe histor.-theol., qua praedestinationam et Gotteschalci pseudohereses commenta esse demonstratur, Tig. 1710. 4.

Das augustinische System hatte über Pelagianismus und Semipelagianismus in sofern gesiegt, daß die Lehre von der gratia praeveniens und ihre anthropologischen Voraussetzungen, nicht aber die von der gratia irresistibilis und der absoluten Prädestination angenommen war. Die Folge davon war, daß in der späteren Zeit und auch im neunten Jahrhundert bei den Theologen zwar nicht die semipelagianische Richtung, aber doch die mildere Auffassung der augustinischen Lehre, entsprechend der Entwicklung im Buch de vocatione gentium, Eingang fand. Daher erklärt sich, daß die schroffere Form eine neue Reaktion bilden konnte und in der milderen Pelagianismus oder Semipelagianismus erblickte.

Diese Reaktion ging von Gottschalk, einem Mönche sächsischer Abkunft in dem Kloster Orbais, in der Diöcese Soissons gelegen, aus. Von Jugend auf hatte er sich mit dogmatischen Spekulationen, beson-

*) Confessio fidei Felicis, Mansi XIII, 1035.

ders mit augustinischen, beschäftigt und dieses System in voller Consequenz sich angeeignet. Seine Ideen fielen bei ihm mit dem Interesse für religiöse Wahrheit zusammen; er konnte sich keine wahre Auffassung vom göttlichen Willen, von Demuth und Ergebung denken, als im Zusammenhang Augustinus. Er sprach sich im Gegensatz gegen die mildere Fassung sogar noch schroffer als jener aus. Wenn Augustin gewöhnlich den Ausdruck der Prädestination auf die zur Seligkeit Bestimmten bezog, die Andern aber als die *praesciti*, *reprobati* davon unterschied, so lehrte er eine *praedestinatio duplex* der Guten zur Seligkeit und der Gottlosen zur Verdammniß; er schloß sich in diesem Ausdruck an Fulgentius von Ruspe an. Der Begriff der Prädestination bezieht sich auf die *beneficia gratiae*, wie auf die *judicia iustitiae*. Es war ihm vorzüglich darum zu thun, festzuhalten, daß der göttliche Rathschluß unwandelbar sei und durch die menschliche Willkür nichts darin geändert werden könne; denn in Gott sei Vorherwissen und Wollen dasselbe. Am wenigsten könne man gelten lassen, daß die Verworfenen im göttlichen Rathschluß etwas ändern könnten. Ohne eine solche Annahme sei es ja etwas Grundloses und Müßiges, zu sagen, daß Gott den Verworfenen die Strafe des ewigen Todes bestimmt habe. Seine Aussprüche scheinen zum Supralapsarismus zu führen, und in diesem Fall würde er sich von Augustin entfernt haben; allein mit Nothwendigkeit ergiebt sich für seine Vorstellungen diese Annahme nicht; denn wenn er von dem Wissen und Prädestiniren Gottes redet, so bezog er dieß nur auf das Positive, das Böse aber ist ihm das Negative, das eigentliche Nichts. Freilich ist in Wahrheit mit solcher Auffassung nichts geändert, aber es fragt sich, wie weit er in seiner Spekulation sich die Consequenz klar gemacht habe. Er geht doch in der That immer von den Prämissen Augustinus aus, daß durch die Sünde des ersten Menschen die ganze Menschheit dem Verderben zugefallen, und daß Gott den einen Theil der Menschheit vermöge seiner Gerechtigkeit dieser Verdammniß überlassen und zu derselben prädestinirt, den andern Theil vermöge seiner Erbarmung zum ewigen Leben vorherbestimmt habe. Er hatte Eifer, seine Lehre öffentlich vorzutragen und gegen die herrschende Ansicht seiner Zeit, die er für pelagianisch hielt, den augustinischen Lehrbegriff zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Auf der Rückkehr von einer Wallfahrt nach Rom 847 traf er bei dem Grafen Eberhard von Friaul mit dem neugewählten Bischof Notting von Verona zusammen

und trug sein Dogma von der *praedestinatio duplex* vor. Dieß machte Aufsehen, und ein angesehener Mann, Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, trat in drei Briefen *) gegen ihn auf. Er beurtheilt ihn nicht unbefangen, nicht ohne eine gewisse Gereiztheit, bei welcher vielleicht ein persönliches Interesse gegen Gottschalk im Spiel war. Dieser war als Kind, als oblatus, dem Kloster Fulda, welchem Rabanus damals als Abt vorstand, übergeben worden; seinem freieren Geiste mochte das Mönchthum nicht gefallen, er wünschte auszutreten und erhielt eine günstige Entscheidung von einer Synode, die aber durch den Einfluß des Rabanus auf den Kaiser Ludwig rückgängig gemacht wurde. Hierauf verließ Gottschalk Fulda und begab sich nach Orbais; dadurch konnte Rabanus verletzt sein. Aber doch sind wir nicht hinlänglich dazu berechtigt, dieß anzunehmen, und jedenfalls kam bei ihm zu dem persönlichen Interesse ein anderes, das christliche, hinzu. Er giebt dem Gottschalk die Lehre schuld, **) die göttliche Vorherbestimmung wirke zwingend auf die Menschen ein, so daß, wer selig werden wolle, doch umsonst arbeite, wenn er nicht prädestinirt sei. Diese Lehre treibe die Einen zur Sicherheit, die Andern zur Verzweiflung. In Bezug auf das Erste schreibt aber Rabanus doch dem Gottschalk Konsequenzen zu, die dieser nicht zugegeben hätte; denn er setzte, wie Augustin, die heiligenden Wirkungen der Gnade als ein nothwendiges Mittelglied zur Erfüllung des Rathschlusses der Prädestination und konnte also sagen, daß, wo man wahren Glauben und Frömmigkeit finde, dieß Wirkungen der Gnade seien. Rabanus unterschied in Hinsicht auf die Bösen Präscienz und Prädestination; er hob Sätze hervor, welche mit der absoluten Prädestination stritten: daß Gott die Seligkeit aller Menschen wolle, daß Christus für alle gestorben sei. Aber es erhellt nicht, daß er die Folgerungen ausgesprochen und zugegeben hätte, die darin begründet waren; denn auch er wagte es nicht, die Ertheilung der Gnade und Bestimmung zur Seligkeit als vom Menschen bedingt zu setzen, sondern führte alles auf die göttliche Causalität zurück. Er fragt nach dem Unterschiede, daß die einen Kinder getauft werden, die andern nicht, und antwortet: rechte mit Paulus, oder weise ihn zurecht, wenn er sagt, daß Gott alles, was er thut, aus Barmherzigkeit und Gerechtigkeit thut. Er hilft sich mit dem verborgenen Rathschlusse Gottes. Es ist also sein

*) Manguin I, 1, 3.

**) Rabani epistola synodalis ad Hincmarum, Mansi XIV, 914.

Standpunkt zu dem des Gottschalk nicht in einem Gegensatz, der sich nicht auflösen ließe. Gottschalk, in dem Bewußtsein, die ursprüngliche und reine Lehre zu behaupten, erschien 848 zu Mainz auf einem Concil unter Rabanus. Seine Lehre wurde verdammt und er dem Erzbischof Hinkmar von Rheims zugesandt. Dieser ließ ihn vor einem Concil zu Chiersh*) 848 sich verantworten. Da er nicht widerrufen wollte, wurde er gezeißelt und zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurtheilt. In seinem Gefängniß verfaßte er zwei Glaubensbekenntnisse**) und blieb so fest überzeugt von der Wahrheit seiner Lehre, daß er sich zu einem Gottesurtheil erbot, nicht als ob er sich zugetraut hätte, Wunder zu thun, sondern in der Zuversicht, daß, wenn es nöthig sei, Gott ein solches thun werde für seine Sache. Bei seinem Tode verlangte er die Communion. Da Hinkmar sie nur unter der Bedingung des Widerrufs gewähren wollte, starb er ohne sie ruhig nach zwanzigjähriger Gefangenschaft.

Nicht nur die Theilnahme an seinem Unglück, sondern auch das Interesse für die streng augustinische Lehre erweckte ihm Vertheidiger. Die bedeutendsten darunter waren Prudentius, Bischof von Troyes,***) Ratramnus, Mönch zu Corbie,†) Servatus Lupus, Abt zu Ferrières; der Letztere ist der ausgezeichnetste, klar, dialektisch und gemäßigt. Er war schon früher mit Gottschalk verbunden gewesen und hatte dessen Speculationen zu mäßigen gesucht; er schrieb ihm, daß er nicht weiter mit solchen müßigen Fragen sich beschäftigen, sondern mit Demuth in der heiligen Schrift forschen solle. Jetzt verfaßte er das Buch de tribus quaestionibus,††) nämlich 1) über den freien Willen, 2) über die zweifache Prädestination, 3) ob Christus für Alle oder nur für die Auserwählten gestorben sei. Er ist ein begeisterter Anhänger der augustinischen Lehre, weist ihre Bedeutung für das christliche Bewußtsein nach und macht den Gegensatz bemerklich zwischen dem eigenthümlich christlichen Standpunkte der Demuth und dem antiken der Selbstgenugsamkeit: hier sibi quisque spes, dort cui-

*) Mansi XIV, 919.

**) Manguin I, 1, 7.

***) Prudentii Trecassini epistola ad Hincmarum Rhemensem et Pardulum Laudunensem, bei Cellot. pag. 425.

†) de praedestinatione libb. 2, Manguin I, 1, 27.

††) Manguin I, 2, 9.

que Deus vera spes. Das Bedürfniß der Gnade leitet auch er nicht erst aus dem Sündenfalle, sondern aus dem Verhältniß der Creatur überhaupt zu Gott ab. Wie sollte der erste Mensch nicht der Hülfe dessen bedurft haben, welcher das Leben der Seele ist? Da er mit Gottschalk behauptete, Christus sei nur für die Auserwählten gestorben, so quälte er sich viel damit, das Wort des Paulus zu entkräften: Gott will, daß alle Menschen selig werden; man solle dieß in beschränktem Sinne verstehen, es nur auf die wirklich Gläubigen beziehen, oder auch auf alle Arten von Menschen, Juden und Heiden. In gewisser Hinsicht könne man sagen, daß Christus für Alle gestorben sei, welche dieselben Sacramente empfangen haben. Da es Manchen lästerlich gegen die Würde des Erlösers schien, wenn man nicht die Allgemeinheit der Erlösung festhalten wolle, so erklärte er, er wolle darüber nicht streiten, wolle zufrieden sein, wenn man sage, daß Alle erlöst werden, welche Gott erlöst haben wolle. Jeder solle sich an die Schrift und an das halten, was der Geist ihm offenbart, denn da wir alle nur eine himmlische Lehre haben, warum wollen wir uns etwas Eigenes erfinden? Er bekämpfte die Lehre von einem Bedingtsein der Prädestination durch die Präscienz, welches von Einigen angenommen wurde, die dem Dogma die Gestalt gaben: Gott habe diejenigen prädestinirt, von denen er vorausgewußt, daß sie fromm sein würden. Auch die praktischen Einwendungen gegen die absolute Prädestination berücksichtigte er. Es könne Jemand sagen: warum soll ich mich nicht meinen Lüsten überlassen, wenn ich doch einmal zum Verderben bestimmt bin? Aber, erwidert er, kein Christ wird sich unter die Verdammten rechnen; fern sei es von ihm, daß er an seiner Bekehrung und der unaussprechlichen Gnade Gottes zweifeln sollte. Er verweist auf den Zusammenhang der Prädestination und Heiligung und auf das Objectiv in der Gnade der Erlösung, in der Taufe, die Alle empfangen haben. Wer hat je alle seine Hoffnung auf Gott gesetzt und konnte nicht zur Vergebung der Sünden gelangen? Wenn Jeder sich selbst verdammen muß, so nehme er seine Zuflucht von dem erzürnten Gott zu dem versöhnten Gott. Jene Aeußerung komme aus einer Liebe zur Sünde, durch welche die von ihr Beseelten sich in Verzweiflung stürzen. Von so bedeutenden Gegnern angegriffen, suchte Hinkmar Vertheidiger zu gewinnen und fand einen solchen an Johann Scotus, der freilich am wenigsten zum Vertreter der Orthodoxie in dieser Zeit geeignet war. Er schrieb das Buch de praedesti-

natione. *) Die Lösung der Frage läßt sich aus den Grundzügen seines philosophischen und theologischen Systems ableiten; da diese Schrift sie in mancher Beziehung nicht völlig offen entwickelt, so muß sie in Zusammenhang mit seinem Hauptwerk gesetzt werden. Seine Meinung ist: man könne nur in uneigentlichem Sinne von einem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen reden, da es für Gott keine Zeit gebe; **) nicht einmal Bewußtsein und Wissen kann ihm im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden. Das alles gehört in die *θεολογία καταφατική*. Für Gott giebt es kein Böses; er ist nur Ursach des Guten. ***) Wenn alles in Zusammenhang betrachtet wird, ist alles zur Harmonie des Ganzen nothwendig. Das Böse entsteht nur durch die vereinzelnde Betrachtung. Es trägt seine Strafe in sich selbst; sie liegt daher in jeder Sünde, in diesem Leben noch verborgen, im jenseitigen offenbar. Die eigentliche Strafe ist diese innere, die Entfremdung von Gott; darin ist alle Strafe begründet. Demgemäß behauptet er in dem Buch de divisione naturae, daß alles, was die Bibel von der Hölle sage, nur bildliche Bezeichnung der geistigen Schmerzen sei. In dem andern Buch schließt er sich der Kirchenlehre mehr an; er will es gelten lassen, daß ein sinnliches Feuer

*) Maignin I, 1, 103. Opp. ed. Floss, pag. 347.

**) de praedestin. IX, 5. Eodem modo Deus vidit, praevидit, scivit, praescivit omnia facienda, priusquam fierent, quo videt et scit eadem, postquam facta sunt, quoniam sicut ipse semper aeternus est, ita universitas quam fecit, semper in ipso aeterna est. — 6. Quo jure potest dici praedestinatio, i. e. praeparatio in eo, qui nullo temporis intervallo praecessit, quo disponderet ea, quae factururus esset, cujus operationem non praecedit praeparatio. Non enim aliud ei est praeparare et operari. — Quomodo autem factururus esset aliquid, qui omnia semel et simul fecit? — Nec tamen in illo fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia unum sunt. Proinde, quoniam aliter sub illo sunt ea, quae per illum facta sunt, aliter in eo sunt ea, quae ipse est in eis, quae sub illo sunt, quia locis temporibusque suis et creata et ordinata sunt, proprie fiunt verba locorum temporumque significativa, in eis vero, quae aeternaliter in illo sunt, translativè proferri possunt. (3.)

***) c. X, 4: Quis non videat, nisi qui sensu caret, totum, quod dicitur peccatum, ejusque consequentias in morte atque miseria constitutas, nihil aliud esse, quam integrae vitae beataeque corruptiones? ita ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitae mors, beatitudini miseria. Illa sunt, ista penitus non sunt; illa sursum versus appetunt unum omnium principium, ista deserunt, deorsumque in nihilum bono, quae corrumpunt, redire contendunt; illorum causa Deus est, istorum nulla; illa intra terminos naturalium formarum intelliguntur, ista in eorum defectu atque privatione nesciendo utuntur. (3.)

gemeint sei, aber dieß sei nicht an sich Ursach der Leiden; nur vermöge der subjektiven Beschaffenheit der Gottlosen wird es ein Grund ihrer Leiden. Alles Böse ist Entwicklungsstufe zum Guten, und daher das letzte Ziel der Entwicklung die Zurückführung Aller zu Gott. Wenn jenes sichtbare Feuer, sagt er, wo es entzündet wird, immer nach oben strebt und durch nichts nach unten gedrängt werden kann, wie sollte die geistige Flamme der vernünftigen Natur im Menschen immer nach unten gehalten werden? Seine Lehre führt also zu einer allgemeinen Prädestination. In seiner Lehre von der Gnade entfernte er sich nicht von dem augustinischen System, dem der Zusammenhang seiner Lehre von einem nothwendigen Entwicklungsproceß verwandt ist. Dem Worte nach sucht er die Freiheit zu retten; er unterscheidet zu dem Zweck den Begriff des Vermögens und der Freiheit. Wie der Mensch in der dichtesten Finsterniß doch das Vermögen zum Sehen behält, aber doch nicht eher wirklich sieht, als bis das Licht von außen kommt, so hat der Wille des Menschen, obgleich durch die Erbsünde und eigene Sünde verdorben und durch die Finsterniß gehemmt, doch immer das Vermögen zum Guten; er gelangt aber nicht dazu, es auszuüben, bis das Licht der Gnade den schwachen Willen heilt. Er nennt die natürliche Freiheit den der vernünftigen Natur eingepflanzten Trieb nach Seligkeit (*appetitus beatitudinis naturaliter insitus*), welcher nur in Gott seine Befriedigung finden könne.

Durch eine solche Entwicklung war dem Hincmar wenig geholfen. Neue Gegner traten auf und benutzten diese Blöße. Um nun eine kirchliche Auctorität zu Hülfe zu rufen, hielt er 853 eine zweite Synode zu Chiersh, welche der Gottschalkschen Lehre vier Sätze entgegenstellte. *) Auch Hincmar geht von den augustinischen Lehren aus, daß durch die Sünde Adams die Menschen eine *massa perditionis* geworden, daß der Grund, warum die Einen zur Seligkeit gelangen, die Andern nicht, lediglich in der göttlichen Prädestination zu suchen sei. Er behauptet, daß Gott vermöge seiner Gerechtigkeit den Sündern die Strafe prädestinirt habe; aber er will nicht sagen wie Gottschalk, daß sie zu den Strafen prädestinirt sei. Er bestreitet in so weit die Lehre von der *praedestinatio duplex*. Den Hauptunterschied macht, daß hervorgehoben ward: Gott will, daß Alle selig werden; daß Einzelne selig werden, ist Geschenk der göttlichen Gnade;

*) Hincmar. de praedestinatione c. 2.

daß Andere verdammt werden, haben sie verdient. Christus hat für Alle gelitten wer diese Leiden sich nicht aneignet, hat selbst Schuld. Dieser milderen Darstellung setzte die strengere Partei 855 auf dem Concil zu Valence sechs Sätze ihres Lehrbegriffs entgegen; *) sie behauptet die zweifache Prädestination, verwahrt sich aber dagegen, daß Gott Ursach des Bösen sei und Jemanden zum Bösen prädestinirt habe. Die Lehre von der allgemeinen Erlösung wird verworfen; sie beziehe sich zwar auf alle Getauften, doch nur einige gelangen wirklich zum Heil, weil sie durch die Gnade Gottes in ihrer Erlösung treu verharren. Also auch diese Partei suchte doch das zu vermeiden, wodurch das sittliche Gefühl verletzt werden mußte. Man würde sich wohl geeinigt haben, wäre man nicht so geneigt gewesen, über Formeln die Gedanken zu vergessen, und nicht wegen der Ungeschicklichkeit der Dialektik in Unklarheiten geblieben. Die Differenz wurde nicht beseitigt, und so gehen beide Lehrtypen in die folgenden Jahrhunderte über.

Wie Johannes Scotus die Ausdehnung der Erlösung bis zu der allgemeinen Wiederbringung erweiterte, so finden sich noch einige andere vereinzelte Spuren von dieser Annahme. Man kam zu ihr von zwei Punkten. Den Missionären des Christenthums unter heidnischen Völkern entstand das Nachdenken, wie es sich mit der Liebe Gottes und der Erlösung vereinigen lasse, daß alle diese Heiden verdammt sein sollten. Jener Clemens, **) der aus einem irländischen Kloster nach Deutschland gekommen war und von Bonifacius bekämpft ward, soll, wie dieser ihm vorwirft, behauptet haben, daß Christus bei dem descensus ad inferos nicht bloß die Frommen des alten Testaments, sondern auch die anderen erlöst habe. Oder das wieder beginnende Studium der Alten konnte auf das Nachdenken über diese Frage führen. Servatus Lupus redet ***) von einem gewissen Probus, der im Kloster zu Fulda die Grammatik lehrte und die Annahme vortrug, daß Cicero, Virgil und alle Besseren unter den Heiden in die Gemeinschaft der Erwählten aufgenommen seien, da Christus nicht umsonst sein Blut vergossen habe.

*) Mansi XV, 1.

**) Bonifacii ep. 135 Serrar. 39 Würdtw. Qui contra fidem sanctorum contendit dicens: quod Christus filius Dei descendens ad inferos, omnes quos inferni carcer detineat, inde liberasset, credulos et incredulos, laudatores Dei simul et cultores idolorum; et multa alia horribilia de praedestinatione Dei contraria fidei catholicae affirmat.

***) ep. 20.

d. Die Lehre vom Abendmahl und die Streitigkeiten darüber.

Wir bemerkten schon, wie bisher verschiedene Abstufungen in der Auffassung des Verhältnisses von Christi Leib und Blut zum äußerlichen Zeichen neben einander bestehen konnten, daß aber nunmehr das herrschende sinnlich-realistische Element auf die Entwicklung dieser Lehre immer stärker einwirkte. Unter diesem Einfluß, und indem das religiöse Bewußtsein sich nur auf die übernatürliche Gegenwart Christi richtete, bildete sich die Vorstellung von dem Wunder der Brodverwandlung.

Die orientalische Kirche. Der Gegensatz der Geistesrichtungen, die im Bilderstreit einander gegenübertraten, konnte auch auf die Lehre vom Abendmahl einwirken. Hätte sich die der Bildergegner weiter entwickelt, so würde sie in eine offene Differenz mit der kirchlichen Lehre gekommen sein. Auf dem Concil derselben unter Constantinus Copronymos sprach man auch eine Bestimmung über das Abendmahl aus, indem man das Bild, welches Christus selbst von sich im Abendmahl gemacht und als Erinnerungsmittel übergeben habe, den übrigen Bildern entgegenstellte. Das Bild und der eigentliche Leib Christi wird unterschieden. Das von Christus selbst eingesetzte Bild entspreche dem natürlichen Leibe Christi, indem es vermöge der Consecration wie dieser ein Träger göttlichen Lebens werde. Es ist schwer, aus der schwülstigen Rede einen bestimmten Begriff zu entwickeln; so viel scheint jedoch zu Grunde zu liegen, daß, wie der Leib Christi durch die ihm inwohnende Fülle des göttlichen Logos Leben hatte, so dem Brode durch die unmittelbare Einwirkung des Logos eine göttliche Kraft mitgetheilt werde. Gegen diese Darstellung trat die Partei der Bilderverhrer auf. Auf dem zweiten nicenischen Concil*) 787 wird ausdrücklich bekämpft, daß das Brod ein Bild des Leibes genannt werde, denn nach der Consecration sei es kein bloßes Bild mehr, und vielmehr im eigentlichen Sinne Leib Christi. Es sei ein Widerspruch, das Brod im Abendmahl zugleich ein Bild und einen göttlichen Leib zu nennen.**). Uebereinstimmend mit ihnen äußert sich Johannes von Damaskus, geleitet in seiner Betrachtung

*) Mansi XII. u. XIII.

**) actio 6.

durch die früher*) erwähnte Stelle des Gregor von Nyssa. Brod und Wein seien nicht bloß ein Bild des Leibes Christi. Der Leib Christi sei der von der Maria geborene; nicht daß er vom Himmel herabstiege, sondern Brod und Wein werde in Christi Leib und Blut verwandelt. Die unmittelbare Wunderwirkung des Logos bringe hier auf neue Weise den Leib Christi hervor. Wie Christus auf Erden gegessen habe und die Nahrung durch solche Vermittlung in seinen Leib verwandelt worden sei, so geschehe dieß jetzt bei den Gläubigen durch ein unmittelbares Wunder. Er drückt sich auch so aus: nicht eine Natur ist hier, sondern zwei, was man verstehen könnte, es seien zwei Substanzen, Brod und Wein und Christi Leib und Blut. Allein er will wohl sagen, der göttliche Logos verbinde sich nicht unmittelbar mit dem Brode und Wein, sondern vermittelt durch den Leib Christi.**)

Die abendländische Kirche. Hier traten die Differenzen mit größerer Entschiedenheit auf. Paschasius Radbertus, Abt des Klosters Corbie, war ein Anhänger des strengsten Supranaturalismus. Als solchen hatte er sich bereits in einem Streite über die Geburt Christi mit Ratramnus bewiesen.***) Sein Grundgedanke ist: wie der Wille Gottes Ursach der ganzen Schöpfung ist, so bleibt er auch die einzige Ursach aller Veränderungen in derselben. In diesem Sinne trug er auch die Lehre vom Abendmahl vor.†) Er erblickt im Abendmahl die Culmination des Wunders. Er bekämpft die, welche sagten, daß durch dieß Sacrament nur die Seele genährt werde, daß nur eine geistige Gemeinschaft mit Christo stattfinde, und behauptet dagegen: Christus trete auch leiblich mit unserm Leibe in Verbindung, welcher ja auch erlöst sei. Gott verschaffe vermöge der Consecration des Priesters durch sein allmächtiges Wort den wahren Leib und Blut Christi aus der Substanz des Brodes und Weines. Die Veränderung gehe im Verborgenen vor, um unsre Sinne nicht zu schrecken, und Farbe und Geschmack des Brodes und Weines bleibe, obgleich die Substanz verwandelt werde. Die Auffassung hängt bei ihm damit zusammen, daß er den religiösen Gesichtspunkt beim Abendmahl nicht allein subjectiv, sondern auch objectiv als den allein gel-

*) Theil I, S. 428.

**) *Expositio* 4, 13.

***) d'Achery *Spicilegium* Theil I. die Streitschriften.

†) *de sacramento corporis et sanguinis Christi*.

tenden hervorhebt. Das Natürliche sollte ganz verschwinden, wie es für das religiöse Gefühl so gut als nicht da ist. Nicht bloß innerlich werde der Leib Christi genossen, sondern die verklärten Sinne nehmen selbst den Leib Christi wahr. Wir erkennen hier den Charakter dieser Ansicht, wie von der innern Welt aus auch die äußerliche ganz verklärt wird, woraus der Begriff von der Brodverwandlung entstand.

Paschasius schroffe Darstellung blieb aber nicht ohne manchen Widerspruch. Ein Mönch Frudegard bekämpfte ihn, indem er ihm mehrere Stellen aus Augustin entgegenhielt. Paschasius mußte ihm gestehen, daß Viele über diese Sache zweifelten,*) obgleich er sich zu Gunsten des Alters seiner Lehre auf Legenden berufen konnte, die ja einige Zeit zu ihrer Entstehung bedürfen. Manche hatten zwar nicht die geistige Auffassung Augustins, wollten aber auch nicht die krassen Ausdrücke des Paschasius; selbst Rabanus Maurus fand sie anstößig.***) Als Paschasius um 844 eine zweite Ausgabe seines Buchs veranstaltete, welche er Karl dem Kahlen widmete, wurde dieser veranlaßt, mehrere angesehenen Theologen um ihre Meinung zu fragen, unter andern Ratramnus, welcher auf diese Veranlassung seine Schrift *de corpore et sanguine Domini****) verfaßte. Es sind zwei Fragen, mit deren Untersuchung er sich beschäftigt: 1) ob der Genuß des Leibes und Blutes Christi etwas Geistiges sei, das nur von den Augen des Glaubens wahrgenommen werde, oder ob ohne Verhüllung die körperlichen Sinne wahrnehmen, was das Geistesauge innerlich erblickt. Paschasius hatte freilich eine solche sichtbare sinnliche Gegenwart nicht behauptet, aber Ratramnus war der Ansicht, daß dieß nothwendig in seiner Lehre liege; für ihn findet nur dieß Dilemma statt: entweder die äußeren Zeichen sind bloß für den Glauben, sind Bild des Leibes Christi, oder geht eine äußere Verwandlung vor, so muß diese auch sinnlich wahrnehmbar sein. Ist daher Christi Leib wirklich im Abendmahl, so muß er auch sichtbar sein; ist er nicht sichtbar, so ist es auch nicht der sinnliche Leib Christi, sondern es kann nur der geistige, mithin auch nur ein geistiger Genuß sein. 2) Ob es derselbe Leib Christi sei, in welchem er, wie Paschasius behauptet, geboren sei, gelitten habe und zum Himmel auf-

*) ad Frudegardum, opp. ed. Par. 1618. f. 1619.

**) Reander, Kirchengesch. IV, 321. Rabani Mauri ep. ad. Heribaldum episc. Antissidor. c. 33.

***) ed. Jac. Boileau Par. 1712.

gefahren sei. Ratramnus Lehre war nun diese: nicht für die Sinne ist der Leib Christi da, sondern nur für den Glauben, nicht in Bezug auf die äußerliche Erscheinung, sondern nur in Bezug auf die Kräfte. Er beruft sich auf die alte Sitte, Wasser und Wein beim Abendmahl zu mischen. Da man nun das Wasser als das Bild der Gemeinde, den Wein als Bild Christi betrachtete, so schließt er: ist das Wasser Bild der Gemeinde, so ist auch der Wein nur Bild des Leibes Christi. Außerdem stützt er sich auf Evg. Joh. c. 6, was er geistig deutet. Nur eine geistige Gemeinschaft mit Christo denkt er durch das Abendmahl vermittelt. Das Wort Gottes, welches das unsichtbare Brod ist, ist unser in jenem Sacramente; es theilt sich unsichtbar den Gläubigen mit und belebt ihre Seele. Der Glaube ist das einzige Organ, wodurch dieß Geistige und Göttliche empfangen wird. Brod und Wein stellt Christum mit seinem Leib und Blut für den Glauben dar. Von den äußerlichen Zeichen geht eine heiligende Einwirkung aus, denn in sofern sich Leib und Blut Christi für den Glauben darstellen, wird der Mensch durch Brod und Wein mit ihm in Verbindung gesetzt. Ratramnus wollte daher eigentlich sagen: Brod und Wein sind die Behälter, durch welche vermöge der Anregung des religiösen Bewußtseins die übernatürliche Gemeinschaft mit Christo zur Heiligung des Menschen mitgetheilt wird. Aber doch schließt er sich in den Ausdrücken einer *conversio panis et vini in carnem et sanguinem Christi* der andern Partei an, was wohl aus der Unfähigkeit, das Objectiv und Subjectiv auseinanderzuhalten, zu erklären ist. Da nämlich Brod und Wein nach der Consecration eine solche Wirkung auf das Gemüth hervorbringen, wie sie an sich es nicht könnten, so trägt er dieß auf Brod und Wein selbst über; sie werden etwas Höheres, meint er, weil sie eine höhere Wirkung hervorbringen.

Noch ist zu bemerken der Gegensatz zwischen beiden Männern in der Vorstellung vom Abendmahl als Opfer. Paschasius hält sie fest: obgleich Christus einmal durch sein Leiden die Welt erlöst hat, so wird er doch täglich für uns auf mystische Weise geopfert, weil die menschliche Schwäche noch nach der Taufe da ist. Hingegen Ratramnus: Brod und Wein sollen uns das Leiden Christi ins Gedächtniß führen; wenn wir aber zum Anschauen Christi selber gelangt sein werden, dann werden wir nicht mehr solcher Erinnerungsmittel an die unendliche Liebe bedürfen. Paschasius vertheidigte

seine Ansicht in seinem Commentar zu Matthäus I. XII, c. 14: was wäre der Unterschied zwischen dem jüdischen und christlichen Standpunkte, sagte er, wenn auch beim Abendmahl alles nur typisch und nicht real wäre?

Ueber diese Streitfrage soll auch Johannes Scotus, von Karl dem Kahlen aufgefördert, ein Buch geschrieben haben. Es werden uns durch fremde Auführungen nur diese Worte daraus bekannt: das Sacrament des Altars sei eine similitudo, figura und pignus des Leibes und Blutes des Herrn. In neuerer Zeit ist besonders von Lauf*) streitig gemacht, daß Scotus ein solches Buch geschrieben, und diese Annahme daraus erklärt, daß man das Buch des Ratramnus dem Scotus zugeschrieben. Daß dieß Letztere geschehen, hat Lauf bewiesen, doch erhellt nicht, daß die ganze Nachricht von einer auf den Gegenstand bezüglichen Schrift des Scotus unbegründet sei. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Scotus über diese wichtige Frage um Begutachtung angegangen worden sei. Hincmar von Rheims, ein Zeitgenos, der mit den Verhältnissen wohl bekannt war, schreibt dem Scotus als einen Irrthum die Lehre vom Abendmahl zu:**) es sei *memoria veri corporis et sanguinis Christi*. Was die Ansicht des Scotus sei, erhellt übrigens aus dem Werk *de divisione naturae*. Er lehrte, wie einige der Griechen, daß der verklärte Leib Christi durch die Vereinigung mit der Gottheit von den Mängeln der sinnlichen Natur befreit worden sei. Er bestreitet die, welche sagen, daß der Leib Christi nach der Auferstehung sich irgend wie räumlich in der Welt befinde, und behauptet eine Ubiquität des verherrlichten Leibes. Nach diesen Voraussetzungen leugnete er die Brodverwandlungslehre und nahm einen geistigen Genuß an. Er faßte die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht als eine Gegenwart besonderer Art; die Gegenwart im Abendmahl ist Symbol des überall den Gläubigen gegenwärtigen Christus. Wie wir im dreizehnten Jahrhundert eine Nachwirkung des Systemes des Scotus überhaupt in dem des Amalrich erkennen, so wird vielleicht auch eine Spur seiner Auffassung dieser Lehre darin zu finden sein. In der nächstfolgenden Zeit wich die geistige Auffassung immer mehr der Gewalt der herrschenden sinnlichen Richtung. Eine Spur der ersteren findet

*) theol. Stud. u. Krit. 1828. 4.

**) Hincmar. de praedestinatione c. 31.

sich um 950 bei einer Anzahl von Geistlichen, mit welchen der Erzbischof Odo von Canterbury stritt, und welche behaupteten, Brod und Wein verblieben nach der Consecration in der früheren Substanz und seien nur Bild des Leibes und Blutes Christi, nicht der wahre Leib.*) Gerbert dagegen vertheidigte in seiner Schrift *de corpore et sanguine Domini* Paschasius Lehre. Zwischen beiden Auffassungen stand die dritte, welche den wahren Leib und das Blut Christi festhalten wollte, ohne aber des Paschasius schroffe Ausdrücke zu billigen.

Mit dem Erwachen einer geistigeren Richtung im eilften Jahrhundert treten diese Gegensätze wieder stärker hervor. Berengar ist der Repräsentant der geistigeren Betrachtungsweise. Die unbestimmteren Ausdrücke seines Lehrers Fulbert veranlaßten ihn vielleicht zu weiterem Nachdenken. Gründe der heiligen Schrift und der Vernunft schienen ihm gegen die Brodverwandlung zu sprechen. Er studirte Augustin und andere Väter und fand auch in ihnen vieles dagegen Streitende. So in seiner Ansicht befestigt, hoffte er bei seinem Freunde, dem Prior Lanfranko im Kloster Bec, Gehör zu finden. Er drückt ihm sein Befremden aus,**) daß er die Lehre des Paschasius gut heiße, und fordert ihn zu gemeinsamer Untersuchung auf. Aber dieser Brief kam an, da Lanfranko nach Rom gereist war; er wurde ihm nachgeschickt, zuvor eröffnet und kam vor Leo IX. Auf einer Synode zu Rom 1050 wurde über die Lehre verhandelt. Lanfranko trat als Gegner Berengars auf; die Lehre desselben wurde als ketzerisch verurtheilt und er excommunicirt. Doch wollte Leo die Verhandlung wieder aufnehmen und citirte ihn vor eine Synode zu Vercelli 1050. Er war indessen durch seine Feinde in Frankreich gefangen gesetzt und gehindert, der Vorladung zu folgen. Auf der Synode durfte Niemand für ihn sprechen; sein Buch ward ins Feuer geworfen. Indes fand Berengar Schutz durch angesehenen Gönner,***) zu denen der Bischof Eusebius Bruno von Angers gehörte. Während das Geschrei gegen ihn noch fort dauerte, kam der Cardinal Hildebrand nach Frankreich, besprach sich mit Berengar selbst und faßte die Ueberzeugung, daß dieser nicht in jedem Sinne es leugne,

*) Mabillon, *Analecta vet.* t. I, pag. 207.

**) Der Brief an Lanfrank Mansi XIX, 768.

***) S. darüb. besonders Eubendorfs *Berengar v. Tours*.

daß Brod und Wein nach der Consecration Christi Leib und Blut sei. Dieß schien ihm genügend. Auf einem Concil zu Tours 1054 erreichte er es, daß man sich mit einem Bekenntniß allgemeineren Inhalts, welches Berengar übergab, zufrieden stellte. Er beabsichtigte diesen mit nach Rom zu nehmen, was aber für den Augenblick verhindert wurde. Berengar hatte den Muth, sich 1059 dahin zu begeben,*) um durch die Auctorität des Papstes Nikolaus II. seine Gegner zum Schweigen zu bringen. Aber er sah sich getäuscht; zu mächtig war hier die Partei der blinden Eiferer; er besaß nicht die Standhaftigkeit, Angesichts des Todes seine Ueberzeugung zu bekennen. Auf einer römischen Synode wurde ihm ein von dem Cardinal Humbert entworfenes Bekenntniß vorgelegt, worin man absichtlich jede geistige Deutung abzuschneiden suchte: der Leib Christi werde von den Händen des Priesters betastet, von den Zähnen der Gläubigen zerkaut. Er unterschrieb es; aber nach Frankreich zurückgekehrt, nahm er seine Zustimmung zurück und wagte es, die Lehre des Paschasius eine *vecordia vulgi* zu nennen. Als Gregor VII. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte und da das Aufsehen der Sache noch immer ein sehr bedeutendes war, rief er Berengar 1078 nach Rom, gewiß in der Absicht, ihm Ruhe zu verschaffen. (Er ließ**) ihn zuerst ein Bekenntniß ablegen, ähnlich dem zu Tours, und wandte alles an, um zu bewirken, daß man sich begnüge. Eine Zeit lang mußte er in Rom bleiben, aber immer stärker regte sich die Gegenpartei; schon fing man an, auf Gregor selbst einen Verdacht zu werfen; er beschloß daher, die Sache der Wahrheit der Politik zu opfern. Berengar, der im Voraus durch Gerüchte von einer drohenden lebenslänglichen Gefangenschaft geschreckt war, mußte vor einer neuen Synode erscheinen und erklären, daß er früher geirrt habe. Nun war man zufrieden, und er wurde vom Papste freundlich entlassen. Aber er hatte sich überzeugt, daß er durch seinen Widerspruch gegen jene Lehre nichts mehr werde ausrichten können. Er zog sich in die Einsamkeit zurück, erfüllt von Reue über seine Verleugnung. Was nun die Lehre des Berengar betrifft,***) so bekämpfte er die Brodverwandlung mit Gründen der

*) s. das Empfehlungsschreiben des Grafen Gaufried von Anjou an Hildebrand, Sudendorf ep. 10.

**) Acta concilii Romani ab ipso Berengario conscripta, Mansi XIX, 761.

***) Lanfranci de eucharistiae sacramento contra Berengarium liber. Bibl. Patr. Lugd. t. XVIII., 763. Berengarii de sacra coena adv. Lanfrancum

Vernunft und heiligen Schrift. Die Einsetzungsworte zeigen deutlich, daß Brod und Wein noch vorhanden seien. Nähme man eine Verwandlung an, so müßte man den, welcher die Wahrheit ist, einer Täuschung und Lüge beschuldigen. Eine Verwandlung, in welcher die äußerlichen Merkmale von Brod und Wein zurückbleiben sollen ohne die Substanz, sei widersinnig und gegen die göttlichen Naturgesetze. Die Einsetzungsworte seien tropisch zu verstehen; Brod und Wein stellen den Leib und das Blut Christi dar, wie in andern Stellen Christus der Fels, der Eckstein, das Lamm genannt werde. Er leugnete jede Art einer eigentlichen, leiblichen Gegenwart Christi; Christus steige nicht vom Himmel herab, sondern die Gläubigen werden zu ihm in den Himmel erhoben. Dennoch behauptete er, daß der wahre Leib Christi gegenwärtig sei, aber auf geistige Weise, und werde von dem innern Menschen auf geistige Weise genossen. Seine Ansicht ist der des *Natramnus* sehr verwandt; er betrachtet Brod und Wein als die Vehikel, wodurch den Gläubigen Christi Leib und Blut dargestellt und sie mit Christo in Gemeinschaft gesetzt werden. Dieß überträgt auch er objectivirend auf Brod und Wein selbst; sie bringen eine Wirkung hervor, die sie ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht zu Wege bringen können. Ihr Werth und ihre Wirksamkeit wird durch Gottes Macht gesteigert, sofern ihnen die Kraft zu einer solchen Wirkung mitgetheilt wird. Die Ausdrücke *sacramentum*, *consecrare* bezeichnen ja eine Weihung, welche aus dem Gemeinen ein Höheres macht, nicht eine Vernichtung. Er sagt: Brod und Wein ist der wahre Leib und Blut Christi, denn es giebt keinen andern Leib; aber er verstand dieß metonymisch, in sofern für den Gläubigen Brod und Wein so viel ist, als Christi Leib und Blut. Er berief sich darauf, daß der verherrlichte Leib Christi nicht wieder auf Erden erscheinen werde bis zu seiner Wiederkunft, und jezt nur dem Glauben gegenwärtig sei. Es sei eine Lasterung zu behaupten, daß dieser Leib zur Erde herabgezogen werde. Die Legenden des *Paschasius* verwirft er als Beeinträchtigung der Würde Christi. Auch die Vorstellung von dem wiederholten Opfer theilt er nicht; er sagt: wir feiern nur das Andenken an das eine Opfer Christi. Der Auffassung *Berengars* trat nun *Lanfranko* mit Andern gegenüber, welche die Brodverwandlung verthei-

liber, aufgefunden in der Wolfenbüttler Bibliothek von Lessing, Werke Bd. 12, S. 143. Ausg. 1825; zum ersten Mal herausggb. von A. F. u. F. Th. Vischer, Berol. 1834.

digten. In der Mitte zwischen beiden steht eine andere Vorstellung, die sich bei dem Bischof Eusebius Bruno von Angers findet. Er hätte zwar gern gesehen, daß man Berengar in Frieden lasse, aber er stimmt auch mit ihm nicht ganz überein. Als er in einem Streit Berengars mit mehreren Geistlichen zum Richter ernannt war, erklärte er sich in einem merkwürdigen Brief*) gegen das Verfahren beider Seiten: man solle bei diesen Untersuchungen sich nicht auf die Kirchenväter berufen, sondern nur an die heilige Schrift halten und am liebsten stehen bleiben bei den einfachen Worten, daß Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi seien. Er bemerkt, daß er in dieser Hinsicht mit Hildebrand übereinstimme. In der That spricht das Verhalten des Letzteren dafür. Noch deutlicher würde diese Ansicht erhellen, wenn ein gewisses Fragment eines Commentars über den Matthäus,**) das einem Magister Hildebrand zugeschrieben wird, von ihm herrührte; dieß aber ist nicht völlig gewiß.

Die Brodverwandlungslehre ging siegreich aus diesem Streit hervor und trat mit herrschender Anerkennung in die folgende Periode ein.

*) Vgl. mit diesem Briefe den des Berengar an Eusebius Bruno, Sudendorf ep. 12.

**) heröggb. von Peter Allix in der Vorrede zu *Johannis Parisiensis determinatio de modo existendi corp. Chr. in sacramento altar.* Lond. 1686. 8.

Zweite Periode.

Das Zeitalter der Scholastik.

Von Gregor dem Großen bis zur Reformation.

Bossuet, Fets. v. Cramer V, 2. VI, VII. Liedemann Geist der speculativen Philosophie IV. V. Geschichte der Philosoph. v. Tennemann VIII. v. Ritter VII. VIII. christliche Philos. III. IV. V. Cousin *Ouvrages inédits d'Abélard*; Introduction. Par. 1836. 4.

Die eigenthümliche Bedeutung, welche diese Periode in der Geschichte der Dogmen hat, besteht darin, daß in ihren großen Entwicklungen der Katholicismus das belebende Prinzip war. Er verdankt vorzüglich der Scholastik die Ausbildung seines Systems. Die Veräußerlichung des Reiches Gottes zur kirchlichen Theokratie hatte, nachdem sie einmal im Keim gegeben war, sich immer weiter entwickelt, bis sie in dem ganzen Bau des Papstthums die consequente Durchbildung erfuhr. Als diese Theokratie machte die Kirche Anspruch darauf, von außen her alle andere Bildung, alle Seiten der sittlichen und religiösen Entwicklung zu bestimmen und zu beherrschen. Wie die Kirche sich über den Staat zu erheben suchte, so sollte ihr auch alle weltliche Bildung, namentlich das neu erwachende philosophische Denken untergeordnet sein. Es gehört zum Eigenthümlichen der Zeit die Vermischung des theologischen und philosophischen Interesse unter Vorherrschen des ersteren, und wie wir nun im Mittelalter mannigfache Reactionen der politischen Macht gegen die Kirche bemerken, so finden wir auch philosophische gegen die Theologie, bis diese den Sieg davontrug. Darin eben liegt das eigenthümliche Wesen der mittelalterlichen Bildung. Es erhellt, wie wichtig diese große Phase der Entwicklung des Christenthums sei, als die Form, in der sein Segen dem Menschengeschlecht zugeführt ward, um es zur Mündigkeit zu erziehen, und in welcher ein Theil der Christenheit noch immer befangen ist. Daher ist die Kenntniß dieses Abschnittes für den protestantischen Theologen von großer Bedeutung. Was später als Gegensatz des Ka-

tholiciſmus gegen den Proteſtantismus ausgeſprochen wurde, iſt nichts Anderes, als was bereits in der Scholaſtik dieſer Zeit vorliegt. Der neuere katholiſche Standpunkt wird leicht auf falſche Weiſe idealifirt, wenn man ſeine Ausbildung durch dieſe Zeit hindurch nicht kennt. Um die Trübungen des rein Chriſtlichen, die er enthält, zu erkennen und richtig zu beſtreiten, wird es daher nöthig ſein, den Gipfel der mittelalterlichen Entwicklung zu verſtehen. Aber auch die Reformation ſelbſt kann ohne dieſe Erkenntniß nicht verſtanden werden; denn ſie iſt die Reaktion des nach Freiheit ſtrebenden chriſtlichen Bewußtſeins gegen die Verhüllung des Evangeliums, die immer conſequenter vollzogen war. Die geſammte Polemik in den erſten Bekenntnißſchriften der Reformation bezieht ſich auf ſcholaſtiſche Dogmen und wird nur mit den bekämpften Lehren zugleich verſtändlich. Noch von einer andern Seite her iſt dieſe Geſchichte der Geſtalt der Glaubenslehre wichtig. Wenn wir in den früheren Jahrhunderten den Entwicklungsprozeß in der Form des klaſſiſchen Alterthums ſahen, ſo erblicken wir ihn hier in der uns näher liegenden Form germaniſcher Bildung, welche die Grundlage aller nachherigen geworden iſt. Viele Richtungen und Gegenſätze der neueren Zeit treten uns ſchon in der Scholaſtik entgegen; manche Kämpfe, die noch in der Entwicklung begriffen ſind, müſſen dorthin als in ihre Grundkeime verfolgt werden. Auch iſt in den ſcholaſtiſchen Dogmen nicht bloß die Syſtematiſirung des katholiſchen Elementes, ſondern durch die großen Geiſter dieſer Zeit iſt auch die chriſtliche Wahrheit in Dogmatik wie in Moral an vielen Punkten tiefer begründet und ſyſtematiſcher ausgebildet worden, ſo daß wir in beiden Wiſſenſchaften immer noch Vieles von jenen ausgezeichneten Denkern lernen können. Schon Leibniz hatte eine richtigere Würdigung derſelben, und in neuerer Zeit hat man begonnen, dieſe große Schöpfung mit mehr Unbefangenheit zu betrachten.

Die Dogmenentwicklung der Scholaſtik bildet ein großes Ganze, in welchem aber die verſchiedenen Stadien des Anfangs, der Mitte und des Endes zu unterſcheiden ſind: der erſte Abſchnitt vom Ende des elften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, die Zeit der Entſtehung; das dreizehnte und ein Theil des vierzehnten Jahrhunderts, die Zeit der Blüthe; und dann bis in die Zeit der Reformation das allmälige Sinken.

Erster Abschnitt des scholastischen Zeitalters

vom eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Man hat in neuester Zeit darüber gestritten, von wo ab der Anfang des scholastischen Zeitalters zu datiren sei. Ritter, welchem das Verdienst zukommt, die Aufmerksamkeit darauf gelenkt zu haben, setzt den Anfang weiter zurück. Man kann sich über diesen Punkt wohl verständigen. Zwar ist richtig, daß schon im neunten Jahrhundert Regungen der Dialektik sich fanden, die nur durch die Nothheit der folgenden Zeit unterdrückt wurden, und sie sind in Verbindung zu setzen mit der scholastischen Dogmenentwicklung. Aber diese neuere scholastische Periode unterscheidet sich doch wesentlich von allen früheren. Zur Zeit der karolingischen Bildung war die Richtung des dialektischen Geistes gegen die praktisch historische weit zurückstehend. Daß Johannes Scotus nicht als Anfangspunkt der Scholastik betrachtet werden darf, haben wir schon früher bemerkt.*) Die Philosophie hat in der Scholastik nicht die herrschende Stellung, welche er ihr anweist, sondern sie ist die ancilla der Theologie geworden. Wir werden daher die Scholastik mit dem Ende des eilften Jahrhunderts zu beginnen haben. Was den Namen betrifft, so urtheilt Ritter, er sei zu unbestimmt und man solle dafür in Bezug auf die Philosophie die Bezeichnung der mittelalterlichen setzen. Nun kommt auf den Namen allerdings nicht viel an; er ist allerdings unbestimmt, erhält seine Bestimmung aber doch durch den historischen Gebrauch. Scholasticus war in dieser Zeit Bezeichnung des Gelehrten; so schon in einem Briefe des Benedikt von Aniane.**) Wie der Name die eigenthümlich wissenschaftliche Richtung des Mittelalters bezeichnet, so kann er auch die entsprechende Gestalt der Dogmatik bezeichnen.

Es war bedentsam, daß man im eilften Jahrhundert im Bewußtsein der allgemeinen Nothheit von dem bevorstehenden Ende der Welt sprach; es lag darin die Ahnung, daß ein neues Leben anbrechen werde. Mannichfache Anfänge und Merkmale einer religiösen Erweckung ließen sich wahrnehmen, und es fragte sich noch, welche Richtung sie neh-

*) f. S. 9.

**) apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos iste syllogismus de-lusionis, Baluz. Miscell. t. V, pag. 54.

men werde. Die Begeisterung, mit der der Ruf zu den Kreuzzügen aufgenommen wurde, das weit verbreitete Gefühl der Buße, welches aus dem Bewußtsein des Verfalles hervorging, waren Zeichen dieser Erneuerung. Diese Stimmung kam den Kreuzzügen entgegen, und sie wirkten darauf zurück, den Gemüthern einen religiösen Schwung zu verleihen. Gleichzeitig erhoben sich seit dem zwölften Jahrhundert die Mönchsorden mit neuer Kraft und Verbreitung. Als Bußprediger zogen Mönche umher und wirkten erschütternd auf die Gemüther. Häufig sah man die Menschen von Zerknirschung ergriffen. Unter solcher Erregung wurden dann Viele desto mehr dem Mönchthum geneigt; wie Andere in den Kampf für das Christenthum zogen, so wandten sie sich in die Einsamkeit des Mönchthums. Jede große Unternehmung sammelte in dieser Zeit leicht Vereine, daher die Verbindungen zum Aufbau großartiger Kirchen, Vereine auch unter Laien zur Armenpflege, und Ähnliches. Hieher gehört auch die Verbreitung der Sekten, welche von der religiösen Bewegung des Zeitalters Zeugniß ablegen. Es ist ein nicht geringer Grad roher Sinnlichkeit der Zeit eigen, aber doch herrscht das religiöse Interesse und jene erhält ein Gegengewicht durch eine der bedeutendsten Erscheinungen dieses neuen geistigen Lebens, durch die wissenschaftliche Richtung. Sie nahm nicht, wie in der karolingischen Zeit, den Weg zu dem Empirischen, sondern der Geist, der sich zu fühlen begann, vertiefte sich in sich selbst, in Dialektik und Spekulation. Diese ging nicht unmittelbar aus dem religiösen Grunde hervor und war ursprünglich nicht mit dieser religiösen Erregung verbunden, sondern bestand unabhängig von der Kirche. Zwar hat es seine Wichtigkeit, daß der Dialektik die ersten Gegenstände, zu denen sie sich wandte, von außen her gegeben wurden, durch den Commentar des Boethius über die isagoge des Porphyrius;*) sie erlangte dadurch die erste Bekanntschaft mit platonischer und aristotelischer Philosophie und begann die Fragen über die Realität der allgemeinen Begriffe abzuhandeln. Daß man sich aber gerade mit dieser Frage beschäftigt, hat doch noch einen tieferen innern Grund in der Richtung des Denkens überhaupt. Wenn die dialektischen Schulen

*) *Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναϊς ψιλαῖς ἐπινοαῖς κεῖται, εἴτε καὶ ὑγεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστά ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα παρρητησόμεαι λέγειν βαθυτάτης οὐσης τῆς τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.*

Erörterungen darüber anstellten, ob die allgemeinen Begriffe des menschlichen Geistes eine objektive Realität haben, ob denselben in dem Dasein etwas entspreche, ob ein objektiver Zusammenhang zwischen Denken und Sein anzunehmen, oder ob der allgemeine Begriff nichts anders sei, als ein subjektives Erzeugniß des menschlichen Denkens, ein Nothbehelf, um die Mannichfaltigkeit der Dinge zusammenzufassen, dem eine Realität nicht entspreche: wenn die Schulen also diese Fragen aufwarfen, so lagen dabei die tiefsten Gegensätze des menschlichen Erkennens zu Grunde, die Fragen über die objektive Realität des menschlichen Denkens und Erkennens überhaupt, über den Gegensatz des Empirismus und Rationalismus, ob nämlich das Erkennen von der Erfahrung oder von dem menschlichen Denken ausgehen müsse. Damit hängt wiederum zusammen die Entscheidung, ob wir uns nur an die Erkenntniß der einzelnen Dinge halten müssen, nicht hinausgehen dürfen über die äußerliche Wahrnehmung, oder ob unser Geist im Denken über die Außenwelt einem ihm selbst einwohnenden Gesetze folge, also über Realismus und Idealismus. Andererseits knüpft an diese Untersuchung die Erörterung an über die Realität oder Nichtrealität des menschlichen Erkennens, der Gegensatz des Dogmatismus und Skepticismus, einer organisch systematischen oder einer atomistischen Auffassungsweise. Demnach ist deutlich, wie einflußreich die Differenz der Geistesrichtungen ist, die hier zu Grunde liegt, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß diese Grundgegensätze sich oft in unfruchtbare Spitzfindigkeiten verloren.

Augustinus hatte den größten Einfluß in spekulativer und praktischer Hinsicht; von ihm ging zuerst die tiefere theologische Forschung aus, durch sein Ansehen und durch die Verbindung mit dem religiösen Interesse war zuerst der Realismus, d. i. die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe, herrschend geworden (*universalia esse realia*). Das Verhältniß konnte zwiefach aufgefaßt werden: entweder wurden die göttlichen Ideen als Urbilder alles Daseins, oder das Allgemeine als ausgeprägt in der Mannichfaltigkeit der Einzelwesen betrachtet, jenes mehr platonisch, dieses mehr aristotelisch (*universalia ante rem* oder *in re*.) Beides war ursprünglich weniger klar geschieden: die allgemeinen Begriffe in dem Universum wurden als Darstellung der göttlichen Urbilder angesehen.

Aber gegen den Realismus trat am Ende des eilften Jahrhunderts

ein Gegner auf, Roscellinus,*) Kanonikus zu Compiegne, ein Mann von kühnem Geist, der eine eigene dialektische Schule stiftete, der Begründer des Nominalismus. Es ist zu bedauern, daß wir von ihm selbst keine Schriften haben, aber in seiner ganzen Richtung erkennen wir den Keim eines skeptischen und atomistischen Elements, welches dem Geist des Mittelalters eine andere Richtung gegeben hätte, wenn es zum Siege hätte gelangen können. Er behauptete, wir seien in dem Erkennen nur an das Einzelne gewiesen; die allgemeinen Begriffe seien nur nomina, nicht res. Charakteristisch ist besonders ein Fragment, welches in der Dialektik Abälards aufbehalten ist.**) Er führt hier die Polemik gegen die Realität der Begriffe so weit, daß er behauptet: auch die Begriffe Ganzes und Theil haben keine objektive Realität, denn um den Theil als Theil zu denken, müsse man den Begriff des Ganzen haben, und das Ganze setze wieder den Begriff des Theils voraus. An solche Aussprüche heftete sich die Consequenzmacherei, wie wir sie in einem Brief unter den Werken des Abälard finden, worin aus Roscellinus Sätzen gefolgert wurde: wenn in den Evangelien gesagt werde, Christus habe nach seiner Auferstehung einen Theil von einem Fisch gegessen, der Theil aber nur ein nomen sei, so müsse Christus nur ein nomen gegessen haben. Als Vorsteher einer nominalistischen Schule zu Lille wird uns Raimbert genannt. Ehe die Universitäten aufkamen, waren es einzelne Persönlichkeiten, von denen die verschiedenen Schulen ausgingen. In den Dom- und Klosterschulen traten Männer von hervorragend dialektisch wissenschaftlichem Geiste auf, und ihre Schüler pflanzten fort, was sie ausgesät. Mit unglaublichem Eifer wurden diese Untersuchungen getrieben. Im Ge-

*) Victor Cousin, Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard, pag. 86. Roscellinus Brief an Abälard bekannt gemacht von Schmeller, Münchener gelehrte Anzeigen Decbr. 1847.

**) Ouvrages inédits d'Abélard pag. 471: fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit, quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit?

gensatz gegen Raimbert hatte Odo, ein Weltgeistlicher am Dom zu Tournay, eine realistische Schule unter den Kanonikern gestiftet. Ein Zeitgenosß erzählt, daß aus Frankreich, Großbritannien, ja aus Deutschland und Italien die jungen Cleriker zu ihm strömten. Auch außerhalb der Schule unter den Bürgern fanden diese Untersuchungen Eingang. Wenn man die Straßen durchwanderte, sah man Schaaren von Disputirenden; näherte man sich der Schule, so sah man Odo bald als Peripatetiker, bald sitzend von seinen Schülern umgeben; oft ließ er selbst des Nachts nicht ab und disputirte mit ihnen vor seiner Thür. *) Dieser Enthusiasmus für die Dialektik verschlang aber bei Manchen nicht nur alles andere wissenschaftliche Interesse, sondern man vernachlässigte auch die höheren Interessen darüber. Es ward viel dialektisches Spiel getrieben; Jeder wollte mit einer neuen Theorie in den dialektischen Untersuchungen glänzen. Johann von Salisbury (1150), ein Vertheidiger der empirischen Wissenschaften, schildert dieses Treiben: **) Dichter und Historiker werden für ehrlos gehalten, und wenn Jemand mit den Alten sich beschäftigt, wird er ausgelacht, denn Jeder beschäftigt sich nur mit seinen und seines Meisters Erfindungen. Alles wird vernunftmäßig bezeichnet; einen Esel oder einen Menschen bei seinem Namen zu nennen, wird für verbrecherisch gehalten. Auch der Enthusiasmus für das klassische Alterthum nahm eine falsche Richtung; je dürftiger die Kenntniß desselben war, desto mehr idealisirte man alles und fand Christliches in den einzelnen Sentenzen der Philosophen. Das Leben und die Tugenden der Alten wurden unhistorisch aufgefaßt, wurden der Unsittlichkeit der Geistlichen gegenübergestellt. Diese Richtung konnte selbst einen Gegensatz gegen das Christenthum bilden, indem sie das Eigenthümliche desselben nicht zu unterscheiden wußte und den Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung abschwächte. Aber die religiöse Erweckung war zu mächtig, namentlich im zwölften Jahrhundert, als daß sie nicht zuletzt auch jene hätte ergreifen sollen. Wie es oft geschah, daß die, welche bisher weltlich gelebt hatten, durch plötzliche Eindrücke zur Besinnung gebracht, sich ins Kloster zurückzogen, so suchten dort auch Manche die Befriedigung, welche lange mit dialektischen Untersuchungen sich beschäftigt und bei diesem äußerlichen Treiben zu einem Gefühl der Leere gekommen

*) f. Hermann von Tournay in d'Achery Spicilegium t. II, 889.

**) Metalogicus I, c. 3.

men waren. Mitten aus ihren dialektischen Untersuchungen wurden sie zuweilen an ein höheres Interesse erinnert und zu einem neuen ernstern Leben erweckt. Es geschah hier, wie es in einem alten Verse aus der Geschichte Bruno's, des Stifters des Karthäuserordens, heißt: *ad logicam pergo, quae mortis non timet ergo*, d. i. die Logik, welche die Syllogistik des Todes nicht zu fürchten hat. Manche gingen diese Veränderung freilich nur ein, weil sie Sache der Mode war. Es findet sich auch, daß im Kloster noch der alte Geist wieder auftaucht. Solche, die für tiefere Interessen offener waren, suchten aber eine Vermittlung zwischen ihrem frühern und spätern Standpunkt und nahmen die ehemalige Methode in verklärter Weise wieder auf. Indem sie sie auf die Untersuchung christlicher Gegenstände anwendeten, entstand eine Verschmelzung der Philosophie und Dogmatik. Ein merkwürdiges Beispiel hievon ist jener Odo von Tournay. Er hatte schon früh ein strenges Leben geführt, aber man pflegte zu sagen, er lebe mehr nach den alten Philosophen, als nach der Kirche. Einst hatte er Augustins Buch *de libero arbitrio* gekauft, kümmerte sich aber nicht darum und legte es in einen Winkel seiner Bibliothek. Da geschah es, daß er seinen Schülern das Werk des Boethius *de consolatione philosophiae* erklärte, und als er hiebei auf eine Stelle kam, die vom freien Willen handelte, erinnerte er sich an die Schrift des Augustin; er holte sie hervor, sie gefiel ihm so, daß er fortfuhr, sie seinen Zuhörern zu erklären. Endlich fand er die Worte, wo Augustin das göttliche Leben dem weltlichen gegenüberstellt und von der Wichtigkeit des Lettern spricht. Odo wurde so davon ergriffen, die Leerheit seines innern Lebens hatte sich ihm so aufgedeckt, daß er weinend in die Kirche eilte, und seine Schüler folgten ihm. Von da ab nimmt er eine andere Richtung, wird Mönch, dann Abt und zuletzt Erzbischof von Cambray. Seine wissenschaftliche Methode trug er nun auf die Dogmatik über.

Indem so philosophische und theologische Untersuchungen mit einander verbunden wurden, geschah es, daß die philosophischen Gegenstände zu theologischen wurden. Schon Roscellinus wurde von einem Standpunkte aus, in welchem beide Interessen vermischt waren, das Ziel eines heftigen Angriffs. Dieser galt zunächst seiner Lehre von der Dreieinigkeit. Man kann nicht sagen, daß er einer andern Methode in seinen theologischen Untersuchungen, als die Uebrigen, gefolgt wäre; seine Ansicht von dem Verhältniß des Erkennens zum

Glauben, der Philosophie zur Dogmatik scheint die gewöhnliche der Zeit, auf dem Grundsatz: *fides praecedat intellectum* beruhende gewesen und eine freiere Richtung, die mit den kirchlichen Interessen in Streit gerieth, nicht von ihm ausgegangen zu sein. Seine Absicht war nicht, die Kirchenlehre einer neuen Prüfung zu unterwerfen, sondern er stellte den Grundsatz auf, daß seine Untersuchungen zur Vertheidigung der Glaubenslehre dienen sollten. Geben doch Juden und Mahomedaner Rechenschaft von ihrem Glauben, wie sollten es die Christen nicht thun? Seine Lehre von den allgemeinen Begriffen sollte diesen Zweck vorzüglich in Bezug auf das Dogma von der Trinität erfüllen. Aber allerdings war das Subjektive, Skeptische und Atomistische, was seinem Nominalismus zu Grunde lag, im innern Widerstreit mit dem objektiven Interesse des Religiösen, und es war daher nicht zufällig, daß Roscellin in dieser Zeit unterlag. Da sowohl er, als die realistischen Gegner ihre Kategorien fälschlich auf die Trinitätslehre anwendeten, so kam es zum Conflict. Auf dem Concil zu Soissons 1093 wurde er zum Widerruf genöthigt, ging nach England und gerieth hier in neue Streitigkeiten als Vertheidiger des hierarchischen Interesses und des Cölibats der Geistlichen im Sinne der Hildebrandischen Reform. Diejenigen, welche in England sich derselben nicht fügen wollten, veranlaßten ihn, nach Frankreich zurückzukehren, wo er sich in der Einsamkeit und Stille hielt.

Der hauptsächlichste Gegner des Roscellinus und erste Repräsentant des Realismus war Anselmus von Canterbury.*) Wenn man auf das Prinzip der scholastischen Richtung sieht, auf die Unterordnung des philosophischen Interesse unter das religiöse, und auf die ersten Reime vielseitiger Dialektik, so kann man Augustin den Vater der scholastischen Theologie nennen; sofern Lanfranco die dialektische Form zuerst ausgebildet hat, hat man ihn nicht mit Unrecht so bezeichnet; sieht man aber auf die ganze Eigenthümlichkeit der Scholastik des zwölften Jahrhunderts, so gebührt Anselmus dieser Name: in ihm finden wir die Durchdringung beider Hauptrichtungen dieser Zeit, der religiös-kirchlichen und dialektisch-wissenschaftlichen, der des Gefühls

*) Opp. ed. Garbiel Gerberon, Par. 1675. 1721. 2 voll. f. Vita Anselmi libb. 2 von seinem Schüler Cadmer. Acta SS. Aprilis II, 866. Möhler, Anselm v. Canterbury, in dessen Schriften und Aufsätzen Bd. 1. G. F. Brand, Anselm v. Canterbury, Tübg. 1842. F. R. Fasse, Anselm v. Canterbury, 1841. Thl. 2. 1852.

und der des Begriffes, der mystischen und der spekulativen. So hat er materiell wie formell diese Theologie begründet. Anselmus wurde geboren um 1033 zu Aosta in Piemont. Auch auf seine Erziehung wirkte der Sinn einer frommen Mutter ein, und der innerlich religiöse Geist, den er empfing, ward das Bestimmende seines Denkens. Durch die schlechte Behandlung, die er von seinem Vater erfuhr, aus dem elterlichen Hause verdrängt, zog er drei Jahre lang unstät in Italien und Frankreich umher, bis ihn Lanfrankos Ruf nach dem Kloster Bec in der Normandie lockte. Er wurde sein eifriger Schüler; die Dialektik verband sich fortan mit seinem Eifer für Frömmigkeit. Nachher zum Abt des Klosters emporgestiegen, beschäftigte er sich vornehmlich mit der Erziehung seiner Mönche. Ausgezeichnet ist er durch den Geist der Liebe, mit welcher er sie leitete; er trat als Gegner der finstern Erziehungsweise, wie sie in der strengen klösterlichen Zucht lag, auf. Einst klagte ihm ein Abt, daß es ihm mit der Erziehung der Knaben trotz aller Strenge so schlecht gelinge; Anselm erwiderte: ein schlechtes Compliment für eure Methode, wenn ihr aus Menschen Bestien bildet. Im Jahr 1093 ward er Nachfolger Lanfrankos auch im Erzbisthum von Canterbury. Da ihm die Vertheidigung der kirchlichen Rechte Gewissenssache war, gerieth er in Streit mit den Königen Heinrich II. und Wilhelm I. Er appellirte nach Rom, reiste dahin und brachte mehrere Jahre dort zu, hochgeehrt von Urban II. Erst spät konnte er nach England zurückkehren und starb bald darauf 1109. In diesem bewegten Leben, unter den Geschäften der Erziehung und Kirchenleitung, mitten in den Streitigkeiten behielt er die Geistesruhe, sich den spekulativen Forschungen hinzugeben, in welchen er eine große Bedeutung erlangt hat. Er unterscheidet sich durchaus von jenen Männern, welche von einer weltlichen Richtung durch einen Umschwung ihres innern Lebens zur Theologie gelangten, und von denen, welche, von Zweifeln bewegt, zu Untersuchungen über den Glauben veranlaßt wurden. Bei Anselmus scheint die Innigkeit und Zuversicht des kindlichen Glaubens nie erschüttert worden zu sein. Unabhängig von aller Spekulation, war ihm sein Glaube durch die innere Erfahrung gewiß, und sein Herz bedurfte keiner Gründe weiter. Aber wie neben dem innig religiösen Element auch in ihm das spekulativ dialektische große Macht hatte, so konnte er dieß nicht unterdrücken und war von Anfang überzeugt, daß zwischen der Wahrheit des Herzens und der Erkenntniß der Vernunft kein Zwiespalt stattfinden könne. Er

war überzeugt, daß der Inhalt des Glaubens sich auch dem Denken als Wahrheit bewähren müsse; dieß erfordere die Würde des Bildes Gottes in der Vernunft. Das Vertrauen auf die göttliche Wahrheit gab ihm den Anstoß zur Spekulation. Er fühlte sich gedrungen, das dem Glauben Gewisse auch mit der Vernunft zu erforschen. Fern aber war er von dem Gedanken einer absoluten Erkenntniß und dem damit verbundenen stolzen Absprechen, sondern blieb sich der Grenzen der Vernunft wohl bewußt und war überzeugt, daß die volle Befriedigung erst im ewigen Leben gereicht werden würde. Nur will er schon hier so weit vordringen, als es mit den Kräften der von Gott erleuchteten Vernunft möglich ist.

Das Verhältniß, in welches er das Erkennen zum Glauben setzt,*) entspricht diesem Ausgehen der Forschung von der innern religiösen Erfahrung. Er sagt gegen Roscellin: der Christ möge denselben Glauben festhalten, lieben und danach leben, und demüthig, so viel er vermag, nach Vernunftserkenntniß desselben streben; wenn er sie erlangen kann, danke er Gott; wo nicht, unterwerfe er sich ehrfurchtsvoll.***) Zuerst muß der Glaube das Herz reinigen; wir müssen uns demüthigen und Kinder werden. Wer nicht glaubt, kann nicht erfahren; wer nicht erfahren hat, kann nicht verstehen. Ehe durch den Glauben die Flügel des Geistes sich zu Gott emporheben, kann nichts geschehen. Das Theoretische geht nach seinen Grundsätzen vom Praktischen aus; wir müssen uns erst vom Fleische lösen und im Geiste leben, denn der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes. Zwei Hauptbestrebungen lassen sich bei Anselm erkennen: die Wirkungen des Glaubens zu behaupten gegen einseitige Dialektik, und den Einklang der ratio und fides aufzuzeigen gegen blinden Auctoritätsglauben. Anselmus hat dieß bei mehreren Lehren versucht. Allerdings findet bei ihm eine unklare Vermischung des Philosophischen und Religiösen statt, daher glaubt er oft etwas anzudemonstriren, wo die Gewißheit doch auf etwas Anderem beruht. Man muß die zu Grunde liegende Idee als das Unmittelbare, was aus der Tiefe seiner Contemplation hervorging, und die falsche dialektische Ver-

*) Vgl. Hassé Anselm v. G. II, S. 34.

**) Nullus quippe Christianus debet disputare, quod catholica ecclesia corde credit et ore constitetur, quod non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. De fide trinitat. et incarnatione verbi. c. 2.

mittlung unterscheiden. Der Nominalismus erscheint ihm als eine Denkweise, welche sich über das sinnlich Empirische nicht erhebt und das Reale der Idee leugnet; die aber, welche die Realität der Idee nicht erkennen, vermögen nichts zu erkennen. Die Vernunft, sagt er, ist bei ihnen von sinnlichen Bildern so umnebelt, daß sie sich davon nicht frei machen können. *) Er ist überzeugt von der Objektivität der Wahrheit, die den Ideen zu Grunde liegt, da Denken und Sein von Gott herrühren. Aus der ursprünglichen Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Göttlichen leitet er den Gegensatz gegen den Nominalismus ab. Da die Wahrheit, auf welcher das Sein der Dinge ruht, Wirkung der höchsten Wahrheit ist, so ist sie auch Ursache der Wahrheit, die im Denken ist. Alles kommt von jenem Licht, von dem alles Wahre entgegenleuchtet, und welches auch den vernünftigen Geist erleuchtet.

Wären die beiden Grundrichtungen des Lebens, die religiös gemüthliche und wissenschaftlich dialektische, harmonisch verbunden geblieben, so würde die Entwicklung eine ruhige und stetige gewesen sein; aber die Gegensätze traten von Neuem hervor. Die mystisch kirchliche und dialektisch spekulative Richtung stellen sich besonders in zwei großen Männern des zwölften Jahrhunderts dar, Bernhard von Clairvaux und Abälard. Der Kampf, in welchem sie einander gegenübertraten, ist dem zwischen Lanfranko und Berengar in sofern verwandt, als auch hier der Gegensatz zwischen kirchlicher Lehre und freierer Forschung stattfindet. Dabei aber besteht der Unterschied daß Lanfranko in Bezug auf die Tiefe des religiösen Gefühls im Ganzen nichts vor Berengar voraus hat, hingegen steht hier auf der einen Seite das vorherrschende Interesse des frommen Gefühls, dort das der Dialektik, hier die mystische, dort die scholastische Theologie. Der Kampf dieser Parteien enthält dieselben allgemeinen Gegensätze welche sich zu allen Zeiten und auch in der unsrigen wiederholen.

Bernhard **) ward 1091 zu Fontaines in Burgund geboren

*) de fide trinitatis c. 2: prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsuscipendi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnino omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est imaginibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

**) Opp. ed. Mabillon, Par. 1690. 6 t. f.; 1719. 2 t.; Par. 1839. 2 t. Lebensbeschreibungen von Wilhelm von Thierry, Gaufried und Alanus de Insulis; Mabillon t. I. t. VI. Reander, der heil. Bernhard und sein

auf seine Entwicklung wirkte die neue Anregung des religiösen Geistes, in welche seine Jugend fiel, besonders aber der Einfluß einer innig frommen Mutter. So wurde ihm früh die Liebe zum Mönchthum und contemplativen Leben mitgetheilt. Aber nach dem Tode seiner Mutter suchten seine Freunde ihm Geschmack an einem weltlicheren Leben beizubringen. Am meisten gelang es ihnen, durch den Enthusiasmus für die Wissenschaft das Mönchthum bei ihm in Vergessenheit zu bringen; doch nicht auf lange. Das Bild seiner Mutter schwebte ihm vor Augen und die Erinnerung, daß sie ihn Gott geweiht. Nach einigem Kampf siegte die ursprüngliche Neigung, und einst, als er auf der Wanderung war, übermannte sie ihn so, daß er sich gelobte, in ein Kloster zu gehen. Dreißig Jahr alt, trat er in den strengsten Orden, den der Cistercienser ein und wurde bald darauf Abt von Clairvaux. Er war Mönch von ganzer Seele; sein religiöses Leben ging von der stillen Betrachtung und dem Gebet aus; in den Stunden der Einsamkeit entsprangen ihm die lebendigsten Gefühle und die hellsten Anschauungen. So suchte er auch Andere auf Gebet und Betrachtung Christi hinzuweisen, um sie zu der Ruhe und dem Licht zu führen, die er daraus gewonnen. Du, schreibt er,*) welcher sich mit dem Studium der Propheten beschäftigt, verstehst du auch, was du liest? Wenn du es verstehst, so weißt du, daß der Sinn der Propheten Christus ist, und wenn du ihn ergreifen willst, so wirst du dieß leichter thun, wenn du ihm nachfolgst, als wenn du den Buchstaben liest. Wer Ohren hat zu hören, der höre ihn rufen: wer dürstet, komme zu mir und trinke. Glaub mir, dem Erfahrenen, du wirst mehr in den Wäldern, als in den Büchern finden. Die wahre Wissenschaft geht von dem Gemüth aus; die Gesinnung macht weise, das Wissen macht gelehrt.***) Die Sonne erwärmt nicht Alle, welchen sie leuchtet; nicht die Erkenntniß der göttlichen Dinge, sondern die Furcht Gottes, die das Gemüth bewegt, macht weise, die Erkenntniß aber führt leicht zum Hochmuth. Seine Lehre über das Verhältniß von Glaube, Vernunftserkenntniß und Anschauung hat er besonders im fünften Buche des Werkes *de consideratione* ***) entwickelt. Er

Zeitalter, Berlin 1818. 1848. J. Ellendorf, Bernhard und die Hierarchie, 1838. 2 Bde. Ratisbonne, histoire de St. Bernard, Paris 1843. 2 t.

*) ep. 106.

**) sermo zum Hohenliede 23, §. 14.

***) *de consideratione* libb. V. curante C. F. Th. Schneider. Berol. 1850.

unterscheidet den Standpunkt des vernunftmäßigen Erkennens (*intellectus*), des Glaubens (*fides*) und des bloßen Meinens (*opinio*). Der *intellectus* gründet sich auf die *ratio*, der Glaube auf die Auctorität, die Meinung nur auf Wahrscheinlichkeit. *Intellectus* und *fides* haben beide eine Gewißheit der Wahrheit, diese aber eine verschlossene, verhüllte, jener eine enthüllte, bewußte Wahrheit. Der Glaube ist ein Vorausnehmen der noch nicht enthüllten Wahrheit durch die Richtung des Willens; der *intellectus* die sichere und klare Erkenntniß irgend eines unsichtbaren Gegenstandes. Dem Meinen fehlt die Gewißheit, die jenen beiden eigen ist. Nichts wollen wir lieber, sagt er, als das erkennen, was wir durch den Glauben schon wissen. Es komme besonders darauf an, diese drei Stücke recht zu sondern, daß nicht das Ungewisse des Meinens zum Gegenstand des Glaubens gemacht und nicht das Gewisse des Glaubens in Zweifel gezogen werde. Es ist Frevel, wenn der *intellectus* das versiegelte Heiligthum des Glaubens stürmen will. *) Er setzt einen Schwung der Anschauung in einzelnen Momenten der Begeisterung, welche das vorausnehme, was der *intellectus* noch nicht erschließt. Was über uns erhaben ist, wird nicht durch Worte gelehrt, sondern durch den Geist; aber was keine Rede erreicht, danach verlangt das Gebet und dazu gelangt die Reinheit des Herzens. Die göttlichen Dinge begreift nicht die Disputation, sondern Heiligkeit des Lebens und Gebet. Aber Bernhard ist keineswegs ein Verächter der Wissenschaft. Ich erkenne wohl, sagt er,

*) de considerat. V, c. 3. §. 5. *Intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius quam apprehendit. — 6. Omnino in his cavenda confusio, ne aut incertum opinionis fides figat, aut quod firmum fixumque est fidei, opinio revocet in quaestionem. Et hoc sciendum, quia opinio si habet assertionem, temeraria est, fides, si habet haesitationem, infirma est: item intellectus, si signata fidei tentet irrumpere, reputatur effractor, scrutator majestatis. — Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis; intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras, aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quae jam certa sunt nobis fide, erunt aequae et nuda.*

wie viel die Kirche der Wissenschaft verdankt; nur kommt es darauf an, das rechte Maß und Zweck festzuhalten. Dieser besteht nicht in Ruhmsucht oder Eürwitz, sondern in der Erbauung. Das Erste ist die Selbsterkenntniß, weil sie nicht aufbläht, sondern Demuth wirkt; das Gebäude des geistlichen Lebens kann ohne sie nicht feststehen. Aber der höchste Standpunkt, auf welchem sich der Mensch auch über die Form des Glaubens erheben kann, ist nach Bernhard die religiöse Anschauung, welche in jenen höchsten Momenten der Begeisterung gewonnen wird. Die ekstatische Betrachtung führt den Menschen zur Anticipation dessen, was er im ewigen Leben vollkommen sieht; es ist ein plötzlicher Aufschwung (*raptus*), durch welchen der Geist zuweilen zu den höchsten Höhen geführt wird.*) Man erkennt hier die mit seinem Mönchthum zusammenhängende Richtung der Entweltlichung. Ein Bestreben, wie das des Anselmus, Glaube und Erkenntniß zu vermitteln, war nicht in ihm; aber wo so viel Sinnigkeit des Gefühls mit dem Suchen nach vernunftmäßiger Erkenntniß verbunden war, hätte er sich leicht verständigt. Anders aber, da ein Mann neben ihm stand, welcher der Dialektik und Vernunftserkenntniß weit mehr einzuräumen schien, als die Vorgänger.

Es war Peter Abälard.**) Er ist geboren 1079 zu Palais in der Grafschaft Nantes, daher häufig *Peripateticus Palatinus* genannt. Seine Entwicklung war eine ganz andere, als die des Bernhard. Er machte seine Studien zu Paris und Melün und ragte früh durch Talente hervor, welche aber auch von einem großen Selbstgefühl begleitet waren. Seine glänzenden Erfolge nährten diesen

*) V, §. 3. *Magnus ille, qui usum sensuum, quasdam veluti civium opes expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nec ille minor, qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit; nisi quod hoc dulcius, illud utilius, hoc felicius, illud fortius esse constat. At omnium maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus, avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Ad hoc ultimum genus illos pertinere reor excessus Pauli. Excessus, non ascensus; nam raptum potius fuisse, quam ascendisse ipse se perhibet.*

**) *Ouvrages inédits d'Abélard, publiés par Victor Cousin, Par. 1836. 4; dazu die introduction. Schlosser, Abälard und Dulcin, Leben eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807. Goldhorn de theologia Abaelard. Lips. 1836. Franck, Beitrag zur Würdigung Abälards, Tübg. Zeitschr. 1840. 4. Ritter, Gesch. der Philosophie, Thl. 7.*

Fehler. Anfänglich beschäftigte er sich nur mit der Philosophie; Drang der Forschung und Eitelkeit führten ihn bald zum Streit mit seinen Lehrern. Allmählig wandte er sich der Theologie zu. Der Ruf des Anselmus von Laon zog ihn an, doch nicht lange, so trat er gegen diesen auf. Er erklärte zeigen zu wollen, wie man ohne viel Studium in der Erklärung der heiligen Schrift mehr leisten könne, als ein schulgerecht Gebildeter. Da er in Paris mit philosophischen und theologischen Vorlesungen auftrat, strömte ihm alles zu. Hier wurde er ein Opfer seiner großen Gaben und Fehler, unter welchen er nachher in seiner *historia calamitatum**) selbst die *luxuria* und *superbia* als hervorstechend bezeichnet. Sie führten jenes schwere Unglück über ihn herein, das seiner bisherigen Laufbahn ein Ende machte. Durch heftige Stürme der Leidenschaft und schwere Drangsale hindurch kommt er zu einem tieferen religiösen Interesse. Aus dem Zweifel ringt er sich zum Glauben empor, und immer bleibt in ihm der Kampf zwischen dem religiösen Element und der spekulativen und dialektischen Forschung. Sein System, zu keiner harmonischen Ausbildung vollendet, ist ein Bild von der Zerrissenheit seines innern und äußeren Lebens. Tief erschüttert zog er sich 1119 in das Kloster St. Denis zu Paris zurück. Sein weit verbreiteter Ruf machte aber, daß die strebende Jugend ihn ersuchte, seine Vorlesungen wieder anzufangen. Die Mönche sahen es gern, wenn der strenge Sittenrichter von ihnen ging, und gaben ihm eine benachbarte Priorei zum Ort seiner Vorlesungen. Nunmehr vorherrschend mit religiösen Gegenständen beschäftigt, übertrug er seine dialektische Methode auf die Dogmatik. Schon jetzt regte sich, als durch den Enthusiasmus seiner Schüler seine Ideen bekannter wurden, eine kirchliche Partei gegen ihn. Auf Bitten seiner Zuhörer gab er die *introductio in theologiam* heraus.***) Der Begriff der *theologia* war aber eingeschränkt gemäß dem damaligen Standpunkt der theologischen Wissenschaft und umfasste nur die Dogmatik. Das Werk war und blieb nur Fragment des Systems der Glaubenslehre. Er stimmte mit Anselms Prinzipien darin überein, daß der *intellectus* nur das in der *fides* Gegebene entwickeln solle; aber er unterschied sich in der Bestimmung der Art, wie der Glaube zu Stande komme, erkennt auch nicht so bereitwillig die Grenzen der Speculation

*) Abaelardi et Heloisae opp. ed. Amboise, Par. 1616.

**) Ibid.

an und geht über den kirchlichen Lehrbegriff in einzelnen Punkten hinaus; doch ist noch verschieden die zu Grunde liegende Richtung des rationalen Elementes und die Art der Anwendung. Jenes ist durch die Schranken des kirchlichen Lehrbegriffes an consequenter Entwicklung gehindert, Vieles auch nur nach augenblicklicher Umwandlung gesetzt. Das Buch machte nicht nur ein ungeheures Aufsehen, sondern zeigte auch die Spuren vorangegangener Anfeindung. Man erkennt sie, wenn er gewissen Gegnern vorwirft, daß sie einen Trost für ihre Unwissenheit darin suchen, einen Glauben zu preisen, welcher glaube, ehe er erkenne. Er behauptet dagegen, ein Glauben, welcher nicht auf Prüfung ruhe, sei desto leichter zu erschüttern, und hält ihnen Sirach 19, 4 entgegen: wer leicht glaubt, ist leichtfertig und sein Glaube steht nicht fest. Mit den Prinzipien der Gegner vermöge man keinen Götzendiener zu widerlegen, denn jeder könne sich darauf berufen, daß man nur glauben müsse. Es würde zum Montanismus und zu aller Schwärmerei führen, denn man müsse demnach annehmen, daß die Apostel nur blinde Werkzeuge des heiligen Geistes gewesen seien. Es gäbe verschiedene Wege zum Glauben; der Eine werde durch Spekulation, der Andere durch Wunder dahin gebracht. Christus habe nicht bloß durch Wunder, sondern auch durch Gründe die Juden widerlegt. Wir werden also durch ihn angeleitet, wie wir die, welche nach Weisheit suchen, auch durch Gründe zum Glauben führen müssen; und da jetzt keine Wunder mehr geschehen, so bleibt uns nur dieser eine Weg, die Gründe der Vernunft. Es gab damals Manche, von denen man Wunder vorgab, und es ist charakteristisch für seine kritische Betrachtungsweise, daß er die Erzählungen von diesen Ereignissen bezweifelt, woraus aber nicht folgt, daß er überhaupt keine Wunder angenommen habe. Er beruft sich indeß darauf, daß Paulus die Prophetie höher geschätzt habe als die Zungengabe, denn in ihr sei das Vermögen, die religiöse Wahrheit auch für Andere zu entwickeln. Er betrachtet also die vernünftige Untersuchung als den Weg zum Glauben; er will nicht damit sagen, daß der lebendige Glaube so schon entstehen könne, aber sie sei eine Vorbereitung dazu, wozu nachher die Gnade komme, und er entstehe, wenn die innere Erfahrung derselben auf solche Weise sich anschließe. Auch er schreibt der Vernunft die Bestimmung zu, den Inhalt des angeeigneten Glaubens zum Bewußtsein zu bringen und zu entwickeln. Es können zwei Menschen übereinstimmen im Inhalt des Glaubens und der Erfahrung, und doch kann der eine vor dem

andern die Gabe der Erkenntniß voraushaben, weil er die entsprechende Geistesart besitzt. Ein Paulus war einem Petrus, ein Augustin einem Martinus an Frömmigkeit nicht überlegen, aber doch ragen Paulus und Augustin in der Erkenntniß des Glaubens hervor, weil ihr Geist eigenthümlich dazu vorgebildet war. *) Es erhellt, wie diese Auffassung auf einer Unterscheidung von Wesen und Form in der Darstellung der göttlichen Wahrheit und auf einer eigenthümlichen Anschauung von der Wirkung des göttlichen Geistes beruht; denn es liegt darin, daß man nicht allein auf das Identische der Wirksamkeit des heiligen Geistes, sondern auch auf das Bedingende der menschlichen Natur sehen müsse, woraus die Eigenthümlichkeiten hervorgehen. Er sucht zu zeigen, wie die fortgeschrittene Erkenntniß wiederum auf das Leben zurückwirke: je mehr wir Gott erkennen, desto mehr werden wir ihn auch lieben. Abälard behandelt in sofern die Gegner nicht ganz gerecht, **) als nicht alle gegen jede Untersuchung eingenommen waren, sondern manche nur behaupteten, daß die göttlichen Dinge, um sie zu verstehen, vorher erlebt sein müssen; aber dieß stellte er wiederum auch nicht in Abrede, und ebenso wenig war er ein Gegner des Uebernatürlichen, war vielmehr fern von Rationalismus. Nur den schroffen Gegensatz von Vernunft und Glauben, Natürlichem und Uebernatürlichem bestritt er. Die Natur der Dinge, sagt er, die von Gott geschaffen ist, kann mit dem Glauben nicht in Widerspruch stehen. Gott selbst gebraucht ja die Natur beim Werke der Gnade, indem er lieber durch Bilder aus der Natur die Wahrheit entwickeln wollte, als durch die Sprache selber. Offenbarung und Natur rühre von demselben Gotte her. Er suchte eine vermittelnde Richtung, die Darstellung eines harmonischen Zusammenhangs zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, der Geschichte und Offenbarung. ***) So kam er, obgleich durch die Kirchenlehre in consequenter Entwicklung gehemmt, zu einzelnen Punkten einer Richtung, welche seit der Zeit der alexandrinischen Theologen nicht erschienen war.

*) *Introduct. II, p. 1053.*

) *Nunc plurimi solatium suae imperitiae quaerunt, et quoniam ea de fide docere nituntur, quae ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendant, qui ea quae dicantur, antequam intelligat, credit, et prius his assentit ac recipit, quam quae ipsa sint videat, et an recipienda sint agnoscat, sive pro capto suo discutiat. *Introduct. II, p. 1061.

***) *Lib. II, p. 1054.*

Abälards Schüler, welche seine Meinungen umhertrugen und zum Theil rücksichtsloser als er sich aussprachen, wie denn manche äußerten, es gebe kein Mysterium des Glaubens mehr, Abälard lehre alles klar erkennen, steigerten die Aufregung gegen ihn. Er selbst sagt zwar, daß die ersten Angriffe gegen ihn lediglich aus persönlicher Eifersucht hervorgegangen seien; aber wenn diese auch im Spiele war, so war sie doch gewiß nicht die Hauptsache. Der Erste, welcher gegen ihn auftrat, Walter von Mauretanien (Mortagne in Glandern), ein angesehener Theolog in Paris, war schon früher durch Abälards übermüthige Schüler auf die Abweichungen aufmerksam geworden. Er gehörte einer praktisch kirchlichen Richtung an, welche die dialektische Dogmatik mit sich zu verbinden suchte, und war einer der gemäßigeren Männer. Als er die *indroductio* Abälards erhielt, wandte er sich an ihn und bat ihn um Erklärung darüber. *) Man sieht nun, wie dieser Mann, den einen Gegensatz bekämpfend, in den andern gerieth. Wenn Abälards Schüler solche Stellen, wie Evg. Joh. 17, 3, dafür anführten, daß schon in diesem Leben eine vollkommene Erkenntniß möglich sei, so ließ Walter sich verleiten, alle diese Aussprüche nur auf das Zukünftige zu beziehen, und erlaubte sich Verbesserungen biblischer Stellen. Sodann konnte es ihm Abälard von keiner Seite recht machen; einmal beschuldigt er ihn, daß er der menschlichen Vernunft zu viel zuschreibe; sagte aber Abälard, daß er nicht absolute Behauptungen gebe, sondern nur seine Meinung darlegen wolle, so erwiederte Walter, er mache alles ungewiß; der Glaube werde bei ihm zu einem bloßen Meinen. Andere Gegner traten heftiger gegen ihn auf. So geschah es, daß auf dem Concil zu Soissons 1121 seine Sache vorgenommen wurde. Weit mehr die äußerliche Macht, als die Gründe der Gegner, besiegte ihn. Da er die Stimme der Menge gegen sich hatte, so gab er nach und ließ sich bewegen, sein Werk ins Feuer zu werfen. Er wurde zur Gefangenschaft in einem Kloster verurtheilt. Aber schon der auf der Synode anwesende päpstliche Legat soll gesagt haben: diese Unterdrückung werde ihm Nutzen bringen; bald werde er triumphiren. Wenigstens erhielt er in Kurzem durch vornehme Gönner die Freiheit und zog sich abermals nach St. Denis zurück. Als er aber hier behauptete, daß der heilige Dionysius dieser Abtei nicht der Areopagite sei, erregte er einen bedenklichen Sturm der Mönche gegen sich. Er

*) S. Brief d'Achery Spicileg. III, 524.

verließ das Kloster und fand eine Zuflucht auf dem Gebiet des Grafen Theobald von der Champagne. In der Gegend von Troyes baute er sich eine kleine Kapelle aus Rohr und weihte sie dem Paraklet. Aber bald sammelten sich zahlreiche Schaaren seiner Schüler aufs Neue um ihn; er mußte seine Vorlesungen wieder anfangen; seine Schüler erduldeten alle Entbehrungen mit ihm und bauten ihm eine schöne Kapelle von Stein. Unter denen, welche damals in der Begeisterung für seine Lehren sich ihm anschlossen und ein dürftiges Leben führten, befand sich wahrscheinlich auch Arnold von Brescia; denn dieser war zwar eine mehr praktische, feurige Natur; aber in Abälard war auch nicht bloß Spekulation, sondern er stellte in seinen Vorträgen auch das Ideal eines wahrhaft geistlichen Lebens auf, und wenn er bei solchen Gelegenheiten gegen die vertweltlichte Kirche sprach, die Muster antiker Tugend ihrem Verderben entgegenstellte,*) so entflammte dies den Arnold, der später als Reformator auftrat und gegen die Herabziehung der Kirche in das Irdische kämpfte. Nun aber richtete sich auch die Aufmerksamkeit der Widersacher von Neuem auf Abälard. Um ihren Verfolgungen zuvorzukommen, übernahm er eine Abtstelle zu Nuits in der Bretagne 1128. Doch ertrug er diesen Aufenthalt nicht länger als acht Jahre und begann um 1136 wiederum in Paris seine Vorlesungen. Seine weit verbreitete Schule und seine Schriften veranlaßten einen abermaligen Angriff. An der Stelle der *introductio* erschien eine Umarbeitung, die *theologia christiana***). Auch in diesem Werk war er zu einer vollständigen Durchführung der Glaubenslehre nicht gekommen, sondern bei dem Dogma der Trinität stehen geblieben. Das Buch gab Anstoß unter anderen durch das Urtheil, welches er über die alten Philosophen aussprach. Indem er die Spuren der Wahrheit in der Geschichte aufsuchte, glaubte er Uebereinstimmung in der Moral der hellenischen Philosophie und des Christenthums nachweisen zu können. Wenn in jener auch nur von der Liebe zum Guten die Rede sei, so beziehe sie sich doch zuletzt auf Gott, der der Urquell alles Guten sei. Die Moral der alten Philosophen sei dem Christenthum verwandter, als die des Juden-

*) Constat quippe philosophos maxime continenter vixisse, atque ad continentiam tam scriptis quam exemplis multas nobis exhortationes reliquisse. *Introd. II. 1007. Theol. christiana in Martene et Durand thesaur. anecdot. V, 1210 seq.*

**) *Theologiae christianae libb. 5, Martene et Durand Thesaurus anecdotorum, t. V, 1139.*

thums, weil in ihr nicht, wie in diesem, das Ethische mit dem Rituellen vermischt sei. Das Evangelium sei eigentlich nur eine *reformatio legis naturalis*. Er erkennt dabei offenbar das Eigenthümliche des christlichen Lebens und das Wesen der christlichen Sittenlehre. Es verleitet ihn aber zum Theil der Standpunkt der Zeit überhaupt, die ascetische Richtung der Sittenlehre, welche vielmehr auf Entmenschlichung, als auf Vergöttlichung des Menschlichen abzwedte. Die Verwandtschaft des Christenthums und der Philosophie begründete er damit, daß Christus die Weisheit Gottes sei. Er hätte zu einer pelagianischen Ansicht kommen können, wenn es bei ihm nicht bloß einzelne und inconsequente Gedanken gewesen wären, die sich Bahn machten. Wichtig ist auch, daß er den engen Zusammenhang des Gefühls mit der Erkenntniß behauptet: beides bedinge sich gegenseitig, mit fortschreitender Erkenntniß entwickle sich auch das Religiöse. Merkwürdig durch eigenthümliche Gedanken war sein Commentar zum Römerbrief und seine Ethik, welche, obwohl nur Fragment, doch durch ihre Anlage wichtig ist; sie führt den Titel: *scito te ipsum*.*) Die Gegner nennen häufig ein Werk unter dem Namen *sententiae*; was daraus angeführt wird, erscheint nicht immer in derselben Form. Abälard selbst erklärt es für ein großes Unrecht, daß man aus einem solchen Werke etwas gegen ihn vorbringe, da er es nicht geschrieben. Walter von St. Victor sagt, es sei entweder von ihm, oder doch aus seinen Schriften excerpiert, und wirklich finden sich in seinen übrigen Werken Aussprüche, den angeführten verwandt. Doch erst in neuerer Zeit hat man sicheren Aufschluß über das Verhältniß bekommen. Aus den Schätzen der Bibliothek zu München wurde von Rheinwald 1835 eine Schrift bekannt gemacht, die den Namen *epitome theologiae Abaelardi* führte, der ihr aber nicht gebührt; sie ist vielmehr mit jenen *sententiae* identisch, eine der gewöhnlichen Sammlungen aus Kirchenlehrern, welche man bei der dogmatischen Entwicklung zu Grunde legte. Abälard konnte wirklich sagen, daß er kein solches Buch geschrieben habe; es sind nämlich Hefte, die in seinen Vorlesungen über die Dogmatik nachgeschrieben wurden. Aus einem Hefte sind die Worte aufbewahrt, mit welchen er eine Vorlesung begann: Alle, die euch dürstet, kommt zu dem Wasser und trinket, meine Freunde; berauscht euch, ihr Theuersten! Diese Schrift enthält in der Kürze seine Dogmatik und bildet eine erwünschte Ergänzung zu der

*) Pezii Thesaurus anecdotorum t. III. P. II, pag. 627.

theologia christiana. Eine andere Schrift, aus der Wiener Bibliothek von Rheinwald herausgegeben, ein Dialog zwischen einem Juden und einem Philosophen über das höchste Gut, enthält offenbar die Ideen Abälards. In der Schrift eines enthusiastischen Schülers des Abälard, Berengarius, findet sich angeknüpft ein Fragment dieses Dialogs. Wichtiger, in seiner Art Epoche machend, ist das Werk *Sic et non* *) (Ja und Nein), worin er die Aussprüche der alten Kirchenlehrer über verschiedene Gegenstände in 157 Rubriken zusammenstellt. Er ließ die Gegensätze darin unausgeglichen stehen, offenbar in der Absicht, sie zum Bewußtsein zu bringen. Er selbst sagt, er habe sie deshalb zusammengestellt, damit die Leser zur Forschung angetrieben würden und ihren Geist dadurch bildeten; *inquirendo veritatem percipimus*. Christus spricht: suchet, so werdet ihr finden; durch Fragen also sollen wir lernen. Er wollte seinen eignen Standpunkt dadurch vertheidigen, scheint auch den Zweck gehabt zu haben, einer Richtung, welche gänzliche Einförmigkeit der Dogmatik wollte, eine freiere entgegenzustellen. Er scheut sich nicht, zu erklären, daß die Kirchenlehrer in manchen Dingen geirrt hätten, und zieht daraus die Folge: wer sieht nicht, wie vertwegen es ist, wenn Jemand über den Sinn eines Andern richtet, da Gott allein die Herzen und Gedanken kennt, der da spricht: richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet. Die Kirchenlehrer hätten Verschiedenes gesagt, aber dabei nach dem Antriebe der Liebe gehandelt; die *intentio* sei der *oculus animi*. Wir erkennen die Keime einer neuen Geistesweise; er wollte das Interesse des Glaubens und das der Dogmatik schärfer von einander trennen, auch die Schwierigkeiten aufweisen, den rechten Ausdruck für religiöse Wahrheiten zu finden. Er wagt sogar, Aehnliches auf die heiligen Schriftsteller anzuwenden. Der Abt Wilhelm von Thierry trat gegen ihn in einer Schrift auf, welche er an Bernhard von Clairvaux richtete. Dieser war durch eine solche Aufforderung leicht zur Theilnahme an dem Kampf bewogen und zeigte in einem *tractatus de erroribus Abaelardi* das Gefährliche einer Anzahl von Abälardischen Sätzen. Wenn Abälard sich gegen die Leichtgläubigkeit auf jene Stelle im Buch Sirach berufen hatte, so erwidert Bernhard: sie handle nicht von dem Glauben an Gott, sondern von dem der Menschen unter einander. Anders sei es mit dem Glauben an Gott. Der Glaube Abrahams werde gerühmt, weil

*) bei Cousin; vollständig durch Henke et Lindenkohl. Marb. 1851.

er gegen menschlichen Augenschein geglaubt habe. Abälard verwechselte Glauben und Meinen. Hebr. 11 heiße es: der Glaube sei die Substanz der zu hoffenden Dinge; dieß könne nicht von einem willkürlichen Meinen verstanden werden. Da nun des Geschreies und der Verkeerung so viel wurde, so verlangte Abälard selbst auf dem Concil zu Sens 1140 Untersuchung seiner Sache. Er und Bernhard erschienen dort. Die herrschende Stimmung war für Bernhard; Abälard konnte eine Disputation mit ihm und ruhige Untersuchung nicht erlangen. Leicht erhielt jener es, daß die vorgelegten Se als keerisch verdammt wurden. Abälard war der festen Ueberzeugung, daß ihm Unrecht geschehe; er schreibt unter diesen Stürmen an Heloise, daß er in seinem Glauben unerschüttert sei; er verschme den Ruhm eines Philosophen, wenn er kein Gläubiger sein solle. Ich will kein Philosoph sein, wenn ich mich von Paulus trennen soll; denn es ist kein Name unter dem Himmel, durch den man selig werden kann, als Christus. Ich umfasse ihn mit den Armen des Glaubens. Er appellirte an den Pabst, indem er auf die Macht seiner Schüler am römischen Hofe hoffte; aber Bernhard war mächtiger. Als Abälard noch unterwegs nach Rom war, kam die pbstliche Entscheidung, welche ihn zu klösterlicher Gefangenschaft verurtheilte. Der Unglückliche fand Freundlichkeit und Wohlwollen bei einem Manne, welcher sich durch Empfänglichkeit für alles Gute bei seiner Festigkeit im Glauben auszeichnete, dem milden und ehrwürdigen Abt Peter von Clgnh, welcher ihn mit Bernhard und dem Pabste versöhnte und ihm eine Zuflucht in seinem Orden verschaffte. Hier schrieb Abälard eine Apologie, worin er äußerte: alles noch so gut Gesagte könne verdreht werden. Manches, was angefochten war, rechtfertigte er, Anderes milderte er. Er soll auch eine ausführlichere Bertheidigung, worin er sich stärker aussprach, verfaßt haben. Einige Jahre lebte er noch in Clgnh; da er erkrankte, erhielt er von Peter alle Pflege. 1142 starb er, und Peter bezeugte, daß er mit wahrer Andacht gestorben sei. In einer Grabschrift, die er ihm setzte, nannte er ihn den christlichen Plato, der am meisten sich selbst überwunden, als er zur christlichen Philosophie überging.

Wenngleich in Abälard die freiere dialectische Richtung unterlag, so konnte doch die Spekulation überhaupt, die zu tief im Geiste der Zeit wurzelte, nicht unterdrückt werden; sie wurde nur besonnener, vorsichtiger und schloß sich mehr der kirchlichen Richtung an. Manche

ausgezeichnete Männer konnten daher unangefochten in dieser Weise die Theologie behandeln. Dahin gehört Robert Pullen,*) Archidiaconus zu Rochester, dann Lehrer der Dogmatik zu Paris, später Professor in Oxford und zuletzt Cardinal und Kanzler der römischen Kirche, ein Freund Bernhards. Auch mit dem großen Hugo von St. Viktor**) war dieser verbunden. Hugo stammte aus Opern, ward aber durch die Fürsorge seines Oheims, eines Kanonikus in der Abtei Hamersleben im Halberstädtischen, erzogen; späterhin wurde er Kanonikus der Kirche von St. Viktor in Paris und war der bedeutendste Vertreter der in dieser Schule entwickelten Theologie. In ihm durchdringen sich die Hauptrichtungen der Kirche, die mystische und spekulative, kirchliche und dialektische; Scharfsinn, Tiefe und Innigkeit des christlichen Gefühls zeichnen ihn aus; das Dialektische aber ist nicht in dem Maße, wie bei Anselmus, vorhanden; er ist mehr Mystiker als dieser. Er bekämpft in seinen Schriften die einseitige Spekulation, welche das empirische Wissen vernachlässige. Wer einen Sprung machen wolle, der werde in den Abgrund stürzen.***) Er hat zwei wissenschaftliche Werke geschrieben: *de sacramentis christianae fidei* libb. II, und die *Summa sententiarum*. Einen Theil der letzteren schrieb man früher dem Hildebert von Tours oder Mans, einem Schüler des Berengarius, zu und rechnete diesen aus dem Grunde zu den Scholastikern. Liebner hat aber bewiesen,†) daß das Werk dem Hugo gehört. Hugo hat besonders tiefe Erörterungen über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben und sucht beiden ihr Recht widerfahren zu lassen. Freie Forschung und Behauptung der Würde und Unabhängigkeit des Glaubens sucht er mit einander zu verbinden. Er erkennt in der Schöpfung einen sich offenbarenden und sich verbergenden Gott. Gott wollte dem menschlichen Geiste weder ganz verborgen bleiben, noch sich ganz offenbaren, damit der Werth des Glaubens nicht verloren gehe und der Glaube doch sich zum Er-

*) ft. gegen 1150. *Sententiarum libri 8*, ed. Mathoud, Par. 1655. 4; *Cramer VI*, pag. 442.

**) Opp. ed. Rotomagi 1648. 3 t. f. Liebner Hugo v. St. Viktor u. die theol. Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832. Schlosser, Vincentius von Beauvais, Th. 2, über den Gang der Studien in Frankreich und die Schule von St. Viktor. *Cramer VI*. Ritter VII, pag. 507.

***) *eruditio didascalica VI*, c. 3.

†) *Stud. u. Krit.* 1831. 2.

kennen entwickle. Die Gefinnung setzt er als das den Glauben Bestimmende. *) Drei Augen seien dem Menschen gegeben, eines für die Sinnenwelt, eines für die Erkenntniß des Geistes, worin er sich selbst und das ihm Homogene erkennt, das Gebiet der Vernunft, und eines für das über die Welt Erhabene, das Göttliche. Da durch die Sünde das Auge der Vernunft verdunkelt ist, so tritt der Glaube an die Stelle desselben und wird Organ für die Erkenntniß des Ueberirdischen. **) Es ist der tiefe Gedanke, daß die göttlichen Dinge nicht sinnlich, nicht durch die Einbildungskraft und Intelligenz erkannt werden, sondern ihr Organ für sich haben, für dessen Thätigkeit die Hingabe des Geistes an Gott, die Richtung der Lebensgemeinschaft mit ihm erfordert wird. In der Definition des Glaubens legt er Hebr. 11 zu Grunde: ***) das Göttliche und Unsichtbare wird in den Geist aufgenommen, wird Sache des Lebens, der Erfahrung, ist nicht bloße Einbildung. Er unterscheidet verschiedene Stufen des Glaubens: wenn der lebendige Glaube vorhanden ist, so wird durch die Andacht, welche aus ihm kommt, das Herz gereinigt, so daß der Gläubige vorankostet, was er noch nicht erkennt. Durch die Erfahrung und den täglichen Umgang mit Gott wird das Herz so weit gefördert, daß die Betrachtung entsteht, Gott schon gegenwärtig zu haben. †) Es giebt eine Glaubensstufe, welche der Wunder nicht mehr bedarf, sondern in sich

*) Fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est, in cognitione habet materiam, quia de illo et ad illud, quod in cognitione est, fides est; credere igitur in affectu est, quod vere creditur in cognitione est.

**) de Sacram. I, X, c. 2. Hos igitur oculos quamdiu anima apertos et revolutos habebat, clare videbat et recte discernebat. Postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis extinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus, ut dubie videret; solus ille oculus carnis in sua claritate permansit. — Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his quae oculo carnis percipiunt, quam in his, quae acie mentis et sensu rationis attingunt; quia, ubi in videndo non caligant, in iudicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt, et ea quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet. Vgl. Liebner Hugo v. Ect. Vict. S. 177.

***) Voluntaria quaedam certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta.

†) Munda conscientia invisibilibus documentis et secreta et familiari visitatione de Deo suo quotidie eruditus.

selbst kräftig ist. Andererseits giebt es einen bloß veräußerlichten Glauben, wo der Glaube nicht seinem Inhalt entspricht und nur der Gewohnheit nach der Name der Gläubigen gebraucht wird. Ihr Nichtzweifeln beruht auf dem Mangel an Interesse, und die Form des Glaubens besteht neben einer ganz weltlichen Gesinnung. Für solche betrachtet er das Aufsteigen des Zweifels als einen Fortschritt, als Uebergangspunkt von dem todten zu dem lebendigen Glauben. Eine merkwürdige Aeußerung; man sieht, wie der Zweifel, wenn er auch unter der Herrschaft des todten Glaubens nicht hervortritt, doch verhüllt darin ist. Wir können uns daher nicht darüber wundern, wenn auch in dieser Zeit eine Reaktion des Unglaubens eintrat; denn solche Zweifel liegen überhaupt nicht bloß in einer bestimmten Zeit, sondern in der Natur des Menschen. Wo die freiere Richtung der Dialektik aber gegen den todten Glauben reagirte, konnte sie leicht zum Unglauben führen. Der Erzbischof Moriz von Paris wünschte, weil so viele Gebildete den Glauben an die Auferstehung nicht hatten, noch in seinem Tode ein Zeugniß dafür abzulegen, und verordnete, daß man einen Zettel mit den Worten auf seinen Sarg legen möge: er sterbe fest überzeugt von dem Glauben an die Auferstehung.

Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts trat der Kampf zwischen beiden Richtungen der Zeit wieder hervor; denn die Besorgniß der kirchlichen Partei konnte leicht durch irgend eine neue Aeußerung rege gemacht werden, und es bedurfte daher nicht eines Mannes von der Originalität Abälards, um den Anstoß zum Streit zu geben. Es war Gilbert de la Porree,*) Erzbischof von Poitiers, ein Mann von feinem dialektischen Scharfsinn, bei dem wir aber nicht das tief religiöse Denken finden. So weit wir seine Theologie aus seinem Commentar über Boethius kennen, neigte er sich zu dürrer Spitzfindigkeiten. Abälard hatte ihm zu Sens vorausgesagt, es werde ihn ein ähnliches Schicksal treffen: *tua res agitur, paries quum proximus ardet*. Er war Realist, und die Anwendung seiner Formel auf die Dreieinigkeit schien dem gegen Dialektik leicht eingenommenen Bernhard gefährlich. Auf einem Concil zu Rheims 1148 wurde er von ihm vor Eugenius III. angeklagt, und beide dispu-

*) *Gaufredi epistola de rebus gestis in causa Gilberti Porretani*, Mansi XXI, 728. *Otto Frisingensis, de gestis Friderici I*, 46. 50 sqq. *Gramer VI*, 530. *Ritter VII*, 437. *Baur II*, 509. Nach *Niedner Archgesch.* S. 472 ist er Nominalist. (3.)

tirten. Gilbert konnte zwar seine Lehrweise nicht rechtfertigen, aber er hatte großen Anhang, und es gelang dem Bernhard nicht, ein entgegengesetztes Symbol zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Gilbert durfte mit Ehren in sein Bisthum zurückkehren, so groß war die Macht der dialektischen Richtung.

Um diese Zeit machte Petrus Lombardus*) aus Novara, Lehrer der Theologie und zuletzt Bischof zu Paris, einen Epoche machenden Versuch, die kirchliche und dialektische Richtung zu versöhnen, welcher für die in den folgenden Jahrhunderten herrschende Theologie maßgebend war. Es geschah durch seine vier Bücher Sentenzen.***) Indem er die Zeugnisse der Kirchenlehrer zu Grunde legte, befriedigte er die kirchliche Partei; den Anforderungen der Dialektik genügte er in der Ordnung der Gegenstände nach vier Hauptabschnitten: Gott und Geister, Natur des Menschen, Menschwerdung Gottes und Sacramente; indem er ferner die Gegensätze aufsuchte und durch dialektische Erörterung auszugleichen suchte. Es giebt vier Bücher Sentenzen von seinem Zeitgenossen Bandinus herausgegeben, ganz übereinstimmend mit jenen, nur kürzer. Manche nun halten dieses für das ältere Werk; aber aus der Vergleichung beider erhellt, daß ein Geist, von der Kunst und Originalität des Petrus, eine solche Grundlage nicht nöthig gehabt hätte. Wir haben daher keinen Grund, sein Werk von dem kürzeren abzuleiten.***) Das seinige wurde das Lehrbuch, über welches die angesehensten Scholastiker Commentare lieferten. Man nannte ihn schlechthin magister sententiarum. Seine Schule wurde von Peter von Poitiers,†) dem Kanzler der Pariser Universität, fortgepflanzt, der sich mehr durch Ausbildung der dialektischen Form hervorthat. Alanus ab Insulis (Nysse), der Große genannt††,) schrieb ein dogmatisches Werk in freierer Methode, als Lombardus, indem er ohne Grundlegung der Sentenzen und un-

*) ft. 1164 als Bischof von Paris.

**) ed. Basil. 1507; ed. Joh. Aleaume 1546. Cramer VI, 586. Ritter VII, 477.

***) Vgl. Rettberg, comparatio inter magistri Bandini libellum et Petri Lombardi sententias, Gottg. 1834. (Progr.)

†) sententiarum l. 5. ed. Mathoud Par. 1655. f. (zusammen mit den Werken von Pullen). Cramer VI, 754.

††) ft. 1203; de arte sive articulis catholicae fidei bei Pez. thesaurus anecdotorum t. I, P. II, pag. 475. Cramer V, II, 445.

abhängig von allen Autoritäten die Glaubenslehre zu erweisen suchte. Doch sagt er: obgleich diese Gründe den Menschen zum Glauben führen könnten, seien sie doch nicht hinreichend, den wahren Glauben zu erzeugen; erst im Vaterlande werde die vollkommene Erkenntniß stattfinden.

Allein auch die gemäßigte Dialektik des Lombardus erreichte nicht ohne Kampf den herrschenden Einfluß. Walter von St. Victor trat gegen die Dialektik auf in seiner Schrift *contra quattuor Galliae labyrinthos*, worunter er Abälard, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers und Gilbert de la Porree versteht.*) Der Probst Gerold von Reichersberg in Baiern, ein Eiferer für Kirchenzucht und Hierarchie, fürchtete von der Speculation eine Beeinträchtigung des Glaubens. Mehr vom mystischen Standpunkt trat der Abt Joachim von Floris**) in Calabrien dieser Theologie entgegen. Wie er auch in andern Beziehungen die Verweltlichung der Kirche durch den Staat bekämpfte, so die Verweltlichung des Glaubens durch die Wissenschaft. Er wollte Unabhängigkeit der Kirche und des Glaubens, Unabhängigkeit der Entwicklung des geistigen Lebens in jeder Hinsicht. Er unterschied drei Perioden in der Geschichte des Reiches Gottes: 1) das Reich des Vaters im alten Testament, wo Gott erkannt wurde in den Werken seiner Allmacht; 2) das Reich des Wortes, der Offenbarung des Sohnes, wo die göttliche Weisheit studirt wurde in den Mysterien; dem entspricht die speculative Richtung. Er weissagte aber auch eine Regeneration der Kirche, wozu 3) das Zeitalter des heiligen Geistes oder das johanneische gehörte; da würde die Begriffsrichtung der Contemplation, das Spalten der Begriffe der Liebe weichen. Allein der Mysticismus war der Schärfe der Dialektik nicht gewachsen; er unterlag dem Lombarden, denn Innocenz III. entschied auf dem Lateran-

*) Auszüge in Balaei *historia universitatis Parisiensis* t. II. A. Planck, über die Schrift des Walter von St. Victor, Stud. u. Krit. 1844. 4. Neander identificirt Walter von Mauretanien und diesen Walter v. St. Victor, sie sind aber ohne Zweifel verschieden, schon aus chronologischen Gründen. Vgl. Planck a. a. O. S. 861. (3.)

**) *de concordia utriusque testamenti* l. 5; *expositio apocalypsis*, ed. Venet. 1519; *psalterium decem cordarum*, Venet. 1527; *Commentare zu Jeremias, Jesaias* 2c.; Auszüge in Wolfii *lectiones memorabiles* t. I, 443 sqq. *Acta sanctorum Maji* t. VII, pag. 89 sqq. Engelhardt, *Kirchengesch. Abhandlungen*, Erlg. 1832, über das ewige Evangelium des Joachim v. Floris.

concil 1215 gegen Joachim. Ein frommer Mann, Petrus Cantor von St. Viktor, tritt*) von einem biblisch praktischen Standpunkte gegen diese scholastische Theologie, welche durch ihre Glossen über die Schrift herrschen wolle. Peter von Blois**) klagt über die, welche Fragen aufwerfen über Zeit und Raum, über das Wesen der universalia, ehe sie noch die Elemente der Wissenschaft gelernt haben; sie streben nach hohen Dingen und vernachlässigen darüber die Heilslehre.

So sehr in dieser Scholastik die Verbindung von Scharfsinn und Tiefinn, die Innigkeit des religiösen Gefühls und der Eifer für den christlichen Glauben anerkannt werden muß, so kam sie doch, indem sie das augustinische und anselmische Prinzip verfolgte, daß der intellectus nur zu entwickeln habe, was in der fides gegeben sei, zu dem falschen Bestreben, alles, auch die Irthümer der Kirchenlehre, in das System aufzunehmen und noch mehr zu befestigen. Die scholastische Behandlung übte zwar den Scharfsinn, steigerte aber auch den Formalismus; das Tiefste findet sich neben unfruchtbaren Spitzfindigkeiten. Oft ist zu unterscheiden, was der dialektischen Form und dem tiefer liegenden christlichen Bewußtsein gehört. Die mystische Theologie bildete ein heilsames Gegengewicht gegen das Einseitige und Zersplitternde der Verstandesrichtung, theils, wo sie abgesondert von der Dialektik neben ihr hergeht, theils, und in diesem Falle vorzüglich, wo sie mit dieser Speculation versöhnt ist.

Specielle Dogmengeschichte.

A. Unter den einleitenden Dogmen heben wir hervor:

Die Lehre von der Inspiration.

Die Lehre von der Inspiration wurde immer noch nur gelegentlich berührt und man blieb bei einzelnen Bestimmungen stehen. Abälard spricht die eigenthümliche Auffassung, welche bei größerer Folgerichtigkeit sehr wichtig werden konnte, besonders frei in seiner Einleitung zu dem Buche Sic et non aus: nicht alles sei auf gleiche Weise von der Inspiration ausgegangen. Auch die Propheten hätten zuweilen nicht die Gabe der Prophetie gehabt und, einmal daran

*) In seinem verhum abbreviatum. Montib. 1634.

**) s. Reander, Kirchengesch. V, 2. pag. 804 ff.

gewöhnt zu weissagen, und in der Meinung, den Geist der Prophetie zu haben, hätten sie manches Falsche aus ihrem eigenen Geiste eingemischt. Gott habe dieß zugelassen, um sie zu demüthigen, und damit sie klarer einfähen, was sie durch den göttlichen und was sie durch ihren eigenen Geist hätten. Wenn die heiligen Schriftsteller diesen Geist besäßen, so habe er doch nicht alle Gaben einem jeden verliehen und nicht über alles die Seele erleuchtet, sondern bald dieß, bald jenes offenbart oder verhüllt. *) Hierin ist enthalten die Vorstellung einer successiven Entwicklung der göttlichen Offenbarung und einer nothwendigen gegenseitigen Ergänzung ihrer Organe. Daher sagt er: Petrus konnte irren in der Meinung über die Beobachtung des Gesetzes, und Paulus habe ihn getadelt. Seien aber Propheten und Apostel vom Irrthum nicht frei gewesen, wie viel weniger die Kirchenlehrer. **)

Bei Anselm von Canterbury konnten keine Zweifel an der herrschenden Inspirationstheorie aufkeimen, aber er suchte auch diesen Gegenstand des Glaubens für die Vernunft deutlich zu machen und wurde zum Nachdenken über das Wesen der Prophetie geführt. Eadmer erzählt: einst beim Erwachen habe er sich damit beschäftigt, wie man sich die Anschauung des Zukünftigen bei den Propheten vorzustellen habe, und indem er sinnend dabei auf den Boden blickte, meinte er durch die Wand hindurch die Mönche aufstehen und alles zur Messe in Bereitschaft setzen zu sehen. Dieß anwendend, schloß er: wie hier der Raum für die menschliche Anschauung vernichtet war, so haben auch die Propheten in der Begeisterung das Göttliche unabhängig von der Tren-

*) ed. Henke pag. 10: constat vero et prophetas ipsos quandoque prophetiae gratia caruisse, et nonnulla ex usu prophetandi, cum se spiritum prophetiae habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse; et hoc eis ad humilitatis custodiam permissum esse, ut sic videlicet verius cognoscerent, quales per spiritum Dei et quales per suum existerent, et se eum qui mentiri vel falli nescit ex dono habere, cum haberent. Qui etiam, cum habetur, sicut non omnia uni confert dona, ita nec de omnibus mentem eius, quem replet, illuminat, sed modo hoc, modo illud revelat, et cum unum aperit, alterum occultat.

**) ibid.: — ipsum etiam apostolorum principem — post illam quoque specialem a Domino promissam sancti spiritus effusionem — lapsum in errorem de circumcisionis adhuc et quorundam antiquorum rituum observantia, cum a coapostolo suo Paulo graviter atque salubriter publice correctus esset, a pernicioiosa simulatione desistere non puduit. Quid itaque mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constet alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter suprapositam causam erronee prolata atque scripta videantur?

nung durch die Zeit geschaut. Sei es, daß es Einbildung oder daß es ein somnambulisches Schauen war, worauf die Wahrnehmung Anselms beruhte, immer war es der Anfang einer Untersuchung über die Prophetie.

Mit der Frage über die Inspiration hängt wohl zusammen eine verschiedene Ansicht über die Identität der religiösen Wahrheit im alten und neuen Testament. Es handelte sich darum, ob schon im alten Testamente alle christlichen Glaubensartikel enthalten seien. Die Einen, bei denen eine strengere Ansicht von der Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Schriftsteller zu Grunde lag, behaupteten, daß alle neutestamentlichen Glaubensartikel auch schon im alten Testamente sich entwickelt vorfinden müßten. Man ist verschiedener Meinung also zugleich über die Frage, welche Glaubensartikel überhaupt zur Seligkeit nothwendig seien: die Einen setzten den Umfang enger, die Andern weiter; jene haben eine freiere, diese eine engere dogmatische Richtung. Die Differenz führt endlich auf einen Grundunterschied in dem Verhältniß des Dogmas und Glaubens, wonach man die Religion entweder mehr in die Erkenntniß oder mehr in das Gefühl setzte. Der einseitig kirchliche Dogmatismus schloß eine Ansicht ein, welche den dogmatischen Begriff und das Glaubenselement nicht unterschied, das Wesen der Religion also in den Begriff setzte. Diese verlangten dann auch im alten Testament den gleichen Umfang von entwickelten, zur Seligkeit nothwendigen Glaubensartikeln. Andere, wie Hugo von St. Viktor, verlegten das Wesen der Religion ins Gemüth und betrachteten die Erkenntniß als das Abgeleitete. Er setzt beim Glauben zusammenkommend *affectus* und *cognitio*; das Objective desselben ist Erkenntniß, aber seine subjective Bedeutung besteht im *affectus*, und davon hängt die wahre Bedeutung des innern religiösen Lebens ab. Es kann Uebereinstimmung sein in dem *affectus*, wo in der *cognitio* eine Differenz ist. Demnach bestreitet er die, welche die Glaubensartikel für Alle gleich nothwendig zur Seligkeit halten. *) Er wendet dagegen ein: wir sehen ja, wie die Apostel selbst erst spät und schwer das erlösende Leiden Christi als nothwendig erkennen, und daß es ihnen lange ein Stein des Anstoßes war; und dennoch sollte dieser Glaubensartikel schon im alten Testament so klar

*) *Qui quasi quadam pietate impii in Deum efficiuntur, et dum ultra id, quod in veritate est, sentiunt, in ipsam veritatem offendunt.*

entwickelt gewesen sein? Christus sagt von Johannes dem Täufer, er sei größer als alle Propheten, und doch nahm er Anstoß daran, daß Christus kein sinnlich messianisches Reich stiftete; und wie sollten daher alle Propheten des alten Testaments diese Erkenntniß gleich den Gläubigen im neuen Testamente haben? Ja nach dieser Auffassung würde der alttestamentliche Standpunkt höher als der christliche sein, denn es würde ihm nichts fehlen, was das Christenthum offenbart hat; es würde nicht die sinnliche Anschauung, aber dieselbe Gewißheit im Glauben gewesen sein. Sie würden also aus rein geistiger Anschauung zu der gleichen Gewißheit, auf die es doch im Glauben ankommt, gelangt sein. Nach dieser Auffassung würde auf dem alttestamentlichen Standpunkte Gott entweder sehr hart gewesen sein, da er nur so Wenige mit der Gnade beschenkt habe, welche ihnen die höheren, zum Heil nothwendigen Aufschlüsse offenbarte, oder es müßte die Offenbarung eine weit allgemeinere gewesen sein, als im neuen Testament. Daher ist diese Annahme falsch, und man muß unterscheiden den Grundartikel des Glaubens, den Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser, welcher das Gemeinsame im alten und neuen Testament, für alle Standpunkte der Frömmigkeit erforderlich und zur Seligkeit nothwendig ist. Aber was nun in diesem Glauben weiter liegt, mußte durch die göttliche Offenbarung allmählig entwickelt werden; dahin gehört, wie die Erlösung von Gott vollbracht wurde. Daher erkennen wir eine Identität der Heilslehre und doch eine fortschreitende Entwicklung derselben in der Erkenntniß, welche nicht bei Allen zu verschiedenen Zeiten und zu der gleichen Zeit dieselbe ist.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

Die Theologie.

1. Die Idee Gottes im Allgemeinen.

Anselmus ist Epoche machend durch die Construction des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, dessen Grundlage sich zwar schon bei Augustin findet, der aber Anselm die Ausbildung verdankt. *) Lange mühte er sich ab, ein einfaches Argument zu finden, welches das Dasein Gottes bewiese. Stand ihm dieß auch für den Glauben unerschütterlich fest, so bedurfte es doch noch des Beweises für die Vernunft. Was Gefühl, Anschauung, religiöse Gewißheit

*) Vgl. s. Monologium u. Proslogium. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II, 372. Haffse, Anselm II, 233.

war, sollte kurz in syllogistische Form gefaßt werden. Hier zeigt sich das Verfehlte. Alles soll demonstrirt werden. Es ist aber auch hier die unadäquate syllogistische Form von dem zu Grunde liegenden Inhalt des Denkens und religiösen Bewußtseins zu unterscheiden. Wie sich nun bei Anselm Speculation und Religion fortwährend vermischen, so hält er nicht auseinander die Idee des Absoluten an sich und die Idee des lebendigen Gottes. Er verwirrt die Nothwendigkeit des Denkens, die ohne ein Absolutes nicht bestehen kann, und die innere Nothwendigkeit der religiösen Natur, welche ohne den Glauben an einen lebendigen Gott nicht besteht. Wie ihm die nothwendige Anerkennung eines Absoluten für die denkende Vernunft einleuchtete, so übertrug er das ohne Vermittlung auf die Idee des lebendigen Gottes. Sein Argument hängt mit dem Wesen des Realismus zusammen; alles Denken erscheint ihm danach als zurückzuleiten auf Gott, als Quelle der Wahrheit und als ein Zeugniß für den unmittelbaren Zusammenhang mit Gott. Aus diesen Ideen entstand ihm die Grundlage des Beweises: die Idee Gottes trägt den Beweis ihrer Realität in sich selbst; sie ist das Unmittelbare, aus nichts Anderem Abzuleitende, von allem Denken Vorauszusetzende. Ohne diese Voraussetzung ist kein Denken. Der menschliche Geist kann nichts erfinden und aus sich schaffen; alles Denken ist nur Nehmen des Gegebenen, ein Vernehmen. Wenn es überhaupt keinen absoluten Irrthum giebt, sondern überall Wahres zu Grunde liegt, so hat der menschliche Geist um so weniger die Idee des Vollkommenen erdichten können. Diese Idee ist vielmehr Offenbarung des vollkommensten Wesens selbst, ein Zeugniß von der Verbindung der creatürlichen Vernunft mit der ewigen. Der Atheismus ist also etwas Undenkbares. Anselm unterscheidet*) zwischen einem Denken der Begriffe, dem Denken des materiellen Inhalts, und dem bloß formalen, was in Ausdrücken besteht, die man sich vorsagt, ohne wirkliches Denken. Daher heißt es zwar in Psalm 53: „der Thor spricht: es ist kein Gott,“ aber dieß ist nur ein Vorsagen, er kann es nicht wirklich denken, daß kein Gott sei. Der Zusammenhang des Religiösen und Speculativen stellt sich in seinem Proslogium dar:**) du bist so wahrhaft, Herr, mein Gott, daß Nichtsein auch nicht einmal von dir gedacht werden kann, denn wenn irgend ein Geist etwas

*) Proslogium c. 2. 4.

**) c. 3.

Besseres, als du bist, denken könnte, so würde die Creatur sich über den Schöpfer erheben. Diese Gedanken wollte er nun in dem Syllogismus darstellen: *) die Idee Gottes ist die Idee von dem Wesen, quo nihil majus cogitari potest. Nun aber ist das Existirende mehr, als das bloß Gedachte; folglich in der Idee des vollkommensten Wesens auch begründet das Dasein dessen, auf den sich diese Idee bezieht; denn sonst würde es ja ein Größeres geben. In diesem Schluß ist der Fehler einer *petitio principii*. Anselm schließt, daß, wenn ihm etwas als bloß Gedachtes gegeben wäre, es auch als wirklich Existirendes zuzugeben sei; aber das Dasein gehört ja nicht zur Vollständigkeit des Begriffes. Der Mönch Gaunilo deckte den Irrthum richtig auf; er hält ihm entgegen: **) man könne ebenso, wenn Einer eine Schilderung der verlorenen Insel Atlantis gemacht habe, nun auch sogleich schließen, daß diese Insel existire. Er war an logischer Schärfe dem Anselm überlegen, stand aber zurück an Tiefe des Geistes und vermochte daher nicht, die Idee selbst aus der fehlerhaften Form herauszufinden. Anselm konnte ihm entgegenhalten, ***) daß es etwas Anderes sei mit dem Begriff eines zufälligen Daseins und dem von Gott, dem nothwendigen Wesen.

2. Die Lehre von der Trinität.

Der dialektische Gegensatz der Schulen hinsichtlich der allgemeinen Begriffe, auf die Trinitätslehre angewandt, erregte Streit über dieselbe. Von beiden Seiten wurde sie nach jenen Voraussetzungen unangemessen behandelt; man bezog Kategorien auf das Wesen Gottes, welche nur auf Geschöpfe passen. Vom Nominalismus aus behauptete Roscellin: Reales (res) sei nur das Einzelne. Sagten die Gegner: sofern die drei Personen ein göttliches Wesen seien, könne man sie una res nennen, so bestritt er dieß, weil ihm daraus zu folgen schien, daß in Gott ein reales Wesen, welches drei nomina habe,

*) Proslogium c. 2. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

**) liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, in Anselmi Werken ed. Gerheron. Haffe II, 241 flg.

***) cf. Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem.

sei; er hingegen setzte *) die Dreiheit als *tres res* und gab dadurch Anlaß zur Auflage des Trithëismus. Durch Anwendung des Realismus zog sich Gilbert Porretanus dieselbe Beschuldigung zu. **) Es ist in seiner Methode etwas Aehnliches, wie bei Johannes Philoponus. Er wollte das Wort *deus* in verschiedenem Sinne bestimmt wissen: entweder sei es so viel als *divinitas*, d. i. *substantia qua est Deus*, sofern ein Wesen der Gottheit in den drei Personen, oder *substantia quae est Deus*, sofern man darunter die einzelnen Personen, unterschieden durch ihre persönlichen Eigenschaften, betrachtet. Er hielt dieß für nothwendig zur Verwahrung gegen den Sabellianismus. Gewiß war es heilsam, daß die Anwendung der dialektischen Theorien auf dieß Dogma abgewiesen wurde; auch Abälard bekämpfte sie. Die dialektischen Eintheilungen passen nur auf zusammengesetzte Wesen, sagt er. ***) Eine wichtige Bemerkung war die des Petrus Lombardus, daß die kirchlichen Bestimmungen vielmehr dazu dienen sollten, von der Einfachheit des göttlichen Wesens auszuschließen, was darin nicht sei, als darin etwas zu setzen. †)

In den Versuchen, eine rationale Auffassung der Trinitätslehre darzustellen, folgten die scholastischen Theologen im Ganzen der von Augustin gegebenen Vergleichung mit dem creatürlichen Geiste. Anselmus geht darin voran: das höchste Sein können wir nicht an sich, sondern nur nach einer gewissen Analogie mit den Geschöpfen erkennen, am meisten also aus dem vernünftigen Geiste. Je mehr dieser in sich selbst eingeht und auf sich selbst merkt, desto wirksamer erhebt er sich zur Erkenntniß des absoluten Geistes. ††) Der mensch-

*) Baluz. Miscell. IV, 478: *si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia sint idem: ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est.*

**) Baur Lehre v. d. Dreieinigk. II, 508.

***) *introductio in theologiam* I, II, pag. 1073.

†) *Sententiae* I, I, distinctio 24.

††) *Monologium* c. 64 sqq. *Patet, quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad ejus investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsam et ad ejusdem inventionem proficere queat. Nam jam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis, quanto studiosius ad se discendum descendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto se ipsam intueri negligit, tanto ab ejus speculatione descendit.*

liche Geist ist der Spiegel, in welchem wir das Bild dessen betrachten können, den wir noch nicht schauen. Der höchste Geist setzt sich selbst voraus, erkennt sich selbst; das Wort, das er aus sich selbst erzeugt, ist eins mit seinem Wesen. So spricht das höchste Sein sich selbst aus. Wie alles, was durch menschliche Kunst erzeugt ist, vorher in der Idee des bildenden Geistes war, und wie diese Idee bleibt, auch wenn das Werk untergeht, und es in dieser Hinsicht mit der Kunst des bildenden Geistes selbst eins ist, so ist es nicht ein anderes, sondern dasselbe Wort, mit welchem Gott sich selbst und alle Geschöpfe erkennt. Im göttlichen Wort haben die Geschöpfe ein höheres Sein, als in ihnen selbst; das ideale Sein ruht in dem göttlichen Gedanken. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater ist etwas über alle Sprache Erhabenes. Der Ausdruck der Zeugung ist am meisten geeignet, um das Verhältniß darzustellen, ist aber doch ein symbolischer. Ferner, wie Gott sich selbst erkennt, liebt er sich; seine Liebe zu sich selbst setzt sein Sein und Erkennen voraus. Dieß wird dadurch bezeichnet, daß der heilige Geist von beiden ausgeht; alle drei gehen ganz in einander auf, so daß die Einheit des höchsten Wesens besteht. Auf diese Weise vertheidigte Anselm zugleich die abendländische Lehre vom Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn. Als er während seiner Verbannung 1098 auf dem Concil zu Bari in Apulien mit allgemeinem Beifall diese Lehre gegen die griechische vertheidigt hatte, trug ihm der Pabst auf, seinen Vortrag schriftlich niederzuzeichnen.

Dem Anselmus folgen Petrus Lombardus und die übrigen Theologen dieser Periode. Hugo von St. Viktor führt die Vergleichung folgendermaßen aus: der Geist, die von ihm erzeugte Erkenntniß seiner selber oder die Weisheit, und die von beiden ausgehende Liebe, mit welchen er seine Weisheit umfaßt. Bei Gott seien dieß nicht wandelbare Affektionen, wie bei den Menschen, sondern es sei jedes eins mit seinem Wesen, und dieses höhere Verhältniß werde durch die Dreieinigkeit bezeichnet. *)

c. 65. Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus, quem faciem ■ facie videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus, quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in Trinitate ineffabili consistit.

*) de sacramentis I, P. III, c. 23. De tribus diebus Opp. I, f. 24 seq. Liebner S. 374.

Abälard stimmte im Grunde hiermit überein, ging aber noch weiter. Wenn jene die Dreieinigkeitslehre als Mysterium anerkannten und im menschlichen Geiste nur ein Analogon dazu suchten, so wollte er mit Nothwendigkeit und a priori beweisen, daß diese Lehre der adäquate Ausdruck für die Lehre von Gott als dem höchsten Wesen sei. Um Gott als den Vollkommensten zu denken, müsse man die Allmacht in ihm sehen, vermöge deren er schaffe, was er wolle, die höchste Weisheit, vermöge deren ihm nichts verborgen sei und wonach er alles ordne, und die höchste Liebe und Gnade, vermöge deren er regiere und leite, was er durch seine Allmacht und Weisheit erschaffen. Dieß entspreche dem Verhältniß des Vaters als des Zeugenden, des Sohnes als des Gezeugten, und des heiligen Geistes als des von beiden Ausgehenden. *) Das Ausgehen (procedere) sei naturgemäße Bezeichnung der Liebe, denn es bezeichne die Ausdehnung zu dem andern Wesen hin, um sich mit ihm durch die Liebe zu verbinden. **) Ähnlich sagt er: der Mensch als das Bild Gottes stellt den Vater dar durch die Gewalt über die übrigen Geschöpfe, den Sohn durch die Vernunft und den heiligen Geist durch die ursprüngliche Unschuld. ***) Er sucht eine Analogie zur Trinität in der ganzen Schöpfung nachzuweisen, daher die Vergleichung mit dem Siegel: das Erz, die Form und das Siegel, welches durch beide zu Stande gebracht wird; oder mit der Sonne, dem Licht und der Wärme: die Wärme ist das Bild des heiligen Geistes als der Liebe Gottes, wie Christus gesagt hat, daß er gekommen sei, ein Feuer, nämlich ein Feuer der Liebe, auf Erden anzuzünden. Dieser Vergleich mit der Sonne gab Anlaß, ihn des Sabellianismus anzuklagen. Da Abälard die Trinitätslehre für eine nothwendige Vernunftidee hält, so sucht er die Spuren derselben schon im Alterthum nachzuweisen.

Alanus ab Insulis sagt nach den Worten des Hermes Trismegistos: die Einheit erzeugt die Einheit und reflektirt ihre Gluth (die Liebe, den Geist) auf sich selbst zurück. †)

3. Von den göttlichen Eigenschaften.

Allgegenwart. Abälard wurde beschuldigt, eine wesentliche Allgegenwart Gottes nicht anzuerkennen. Walter verstand

*) introductio I, pag. 985.

**) introductio II, pag. 1085.

***) introductio I, 979.

†) regula theolog. ed. Mingarelli pag. 180.

ihn, als löse er die Allgegenwart in eine Allwirksamkeit auf (ähnlich den Socinianern). Aber schwerlich wird man, wenigstens von Anfang an, eine solche Richtung bei Abälard annehmen können. Da er sich gegen die Uebertragung räumlicher und zeitlicher Begriffe auf Gott vertheidigen mußte, wie sollte er sich das Verhältniß Gottes zur Welt auf eine so abstrakte Weise gedacht haben? Jene Beschuldigung beruht auf Mißverständniß. Das Wesentliche seiner Auffassung besteht darin, daß er die Allgegenwart Gottes als wirksam auffaßt, ohne Wesen und Wirksamkeit Gottes zu trennen: die Allmacht sei nur als eine allgegenwärtige, die Gegenwart nur als eine wirksame zu denken. Wenn es in der heiligen Schrift heiße, daß Gott herabsteige, so könne dieß nicht von einer örtlichen Bewegung verstanden werden, sondern es werde dadurch nur der Anfang einer neuen Wirksamkeit Gottes in der Erscheinung bezeichnet. *) Gott komme oder gehe in Rücksicht auf die Mittheilung oder Entziehung seiner Gaben. **) Der, welcher überall sei durch die Gegenwart seines Wesens, könne sich nicht räumlich irgendwohin bewegen; daß er aber überall sei vermöge seines Wesens, sei so zu denken, daß er nach seiner Allmacht und Wirksamkeit überall sei. Aller Raum sei ihm gegenwärtig, nirgends höre er auf zu wirken; denn auch aller Raum könne nur durch Gottes Allmacht im Dasein erhalten werden, und in sofern sei er durch seine Substanz darin gegenwärtig. ***) So hängt ihm der Be-

*) *introductio in theol.* III, 1126.

**) *Quum in quosdam venire vel a quibusdam recedere dicitur, juxta donorum suorum collationem vel subtractionem intelligitur, non secundum localem ejus adventum vel recessum, qui ubique per praesentiam suae substantiae semper existens, non habet, quo moveri localiter possit. — Quum itaque Deus in virginem venire dicitur, secundum aliquam efficaciam, non secundum localem accessionem intelligi debet. Quid est enim aliud, eum in virginem descendisse ut incarnaretur, nisi ut nostram assumeret infirmitatem, se humiliasse, ut haec quidem humiliatio ejus videlicet intelligatur descensus?*

***) *Quod tamen ubique esse per substantiam dicitur, juxta ejus potentiam vel operationem dici arbitror, ac si videlicet diceretur, ita ei cuncta loca esse praesentia, ut in eis aliquid operari nunquam cesset, nec ejus potentia sit alicubi otiosa. Nam et ipsa loca et quidquid est in eis, nisi per ipsum conserventur, manere non possunt, et per substantiam in eis esse dicitur, ubi per propriae virtutem substantiae aliquid nunquam operari cesset, vel ea ipsa servando, vel aliquid in iis per se ipsum ministrando.*

griff einer nicht ruhend, sondern wirkend gedachten Allgegenwart zusammen mit dem der göttlichen Erhaltung. Gott erhält alle Dinge im Dasein, oder er theilt ihnen neue Kräfte mit. Man könne zwar ähnlich von einem Könige sagen, daß seine Macht überall hin reiche, und rede darum von der langen Hand des Königs, aber von ihm gilt nicht, daß er durch natürliche und wesentliche Gegenwart überall in seinem Reiche wirke, sondern es geschieht mittelbar und durch Stellvertreter. So auch in seinen Sentenzen: *) Gott ist überall durch sein Wesen, weil er überall durch sich selbst wirkt ohne Vermittlung. Eigenthümlich ist, daß er, wie ein Verhältniß des Raumes, so auch der Zeit zur Allgegenwart setzt. **) Auch die tiefer denkenden Zeitgenossen mißverstanden meistens diese Lehre Abälards. Hugo von St. Viktor streitet gegen die *calumniatores veritatis*, welche behaupten, daß Gott nur durch seine Macht und nicht nach seinem Wesen überall sei. Zwar führt er Gründe an, die bei Abälard nicht vorkommen, indeß spricht doch Anderes dafür, ***) daß er an Abälard gedacht habe. Er findet die Gründe der Gegner zum Theil abgeschmackt, z. B. den, daß Gott nicht durch die wesentliche Allgegenwart beslekt werden dürfe. Es sei nur die Frage, ob Gott seinem Wesen nach nirgends sei, oder überall, oder an einigen Orten. Wollte man das Letzte annehmen, so würde man ihn einschränken durch die Grenzen des Raums; also müssen wir annehmen, daß Gott überall und doch in keinem Raum eingeschlossen sei. Obgleich wir dieß noch nicht vollkommen begreifen können, so müssen wir es doch nothwendig glauben, da kein Geschöpf auch nur einen Augenblick ohne ihn bestehen kann. Hugo weicht also von Abälards Ansicht nicht wesentlich ab; wenn man von der erhaltenden Thätigkeit Gottes alles Männliche abstreift, so kommt man zum Begriff der Allgegenwart.

Allmacht. Die Scholastiker des zwölften Jahrhunderts suchen in ihren Erörterungen sich vor zwei Klippen zu bewahren, einmal vor der Annahme einer unendlichen Willkür, womit die Allmacht verwechselt wird, dann vor der Vorstellung einer Naturnothwendigkeit in Gott. Anselm sagt: die Freiheit und den Willen Gottes müssen wir nothwendiger Weise so verstehen, daß wir nichts seiner Würde Widerstreitendes in

*) c. 19, pag. 50 ed. Rheinwald.

**) l. l.: *omnis locus ei praesens, sic et omne tempus.*

***) s. Meander Kirchengesch. V, 880.

ihm sehen. Der wahre Begriff der Freiheit bezieht sich nur auf das Gottes Würdige. *) Das Gute ist nicht zu betrachten als etwas durch Gottes Belieben Gesehtes, was auch anders hätte sein können, sondern es fällt zusammen mit seinem Wesen. Wenn man daher sagt: was Gott will, ist gut, und was er nicht will, ist nicht gut, so ist dieß nicht so zu verstehn, daß, wenn Gott irgend etwas Schlechtes wolle, dieß gut sei, weil er es wolle, denn es folgt nicht, daß, wenn Gott lügen wollte, es recht wäre zu lügen, sondern vielmehr, daß ein Wesen, welches lügen wollte, nicht Gott wäre. So wahr Gott Gott ist, können wir uns nicht denken, daß er das Schlechte wolle. Neben wir von einer Nothwendigkeit bei Gott, so ist dieß ein uneigentlicher Ausdruck für die Unwandelbarkeit seiner Güte, welche er von sich selbst hat und nicht als etwas von andersher Abgeleitetes.

Bei dieser keuschen Auffassung blieb Abälard nicht stehen; er verlor sich in Untersuchungen über das Verhältniß Gottes zum Möglichen und Wirklichen und hielt sich die Schwierigkeit entgegen, **) daß man dem Menschen manches Vermögen zuschreiben müsse, was man Gott nicht beilegen könne. Er antwortet: was mit den Mängeln und Schranken des Menschen zusammenhänge, dürfe man Gott nicht zuschreiben; doch in gewisser Hinsicht könne man nicht ohne Grund alles, was die Geschöpfe thun, auf Gottes Allmacht übertragen, denn Gott bediene sich der Geschöpfe, um das zu vollbringen, was er wolle; in sofern also könne man seine eigene Wirksamkeit darin finden und sagen, daß Gott alles wirke. Dann aber weiter gehend, wirft er die Frage auf, ob Gott ein Mehreres oder Besseres thun könne, als er wirklich thue, und was er thut, auch unterlassen könne. Die Bejahung dieser Frage, sagt er, hat Schwierigkeiten, denn da Gott in all seinem Thun und Lassen eine vernünftige Ursache hat, und die höchste Vernunft nicht gegen die Vernunft handeln kann, so ist nicht einzusehen, wie Gott anders habe handeln können. Hierauf trägt er vor, was sich entgegen lassen: wir würden Gott keinen Dank für das Gute schuldig sein, auch den Aussprüchen der heiligen Schrift und der Kirchenlehre widersprechen; wir selbst können Manches anders thun, als wir es thun, und Gottes Allmacht würde demnach beschränkter sein, als das Vermögen der Menschen. Gegen diesen

*) cur Deus homo I, 12.

**) introductio III, pag. 1109.

letzten Grund sagt er dann, daß dieß eben zu unserer Schwäche gehöre; wir würden besser sein, wenn wir nichts Böses thun könnten. Er beseitigt alle Gründe durch die Unterscheidung zwischen einer absoluten und hypothetischen Möglichkeit und Nothwendigkeit. Man dürfe sich Gottes Willen nicht getrennt von seiner Natur denken und könne dieß nicht einen Zwang nennen. Da seine Güte so groß ist, daß er grade das Gute will, so muß er um so mehr geliebt werden. Würden wir einen, der vermöge seiner großen Liebe nicht umhin kann, uns zu helfen, weniger lieben? Gott, welcher im höchsten Sinne gut ist, ist durch seine unaussprechliche Güte so entzündet, daß er das, was er will, nothwendig will. *) Er stellt dann wiederum die Schwierigkeiten von beiden Seiten dar; es zeigt sich, wie sehr ihn dieses Problem quälte. Da ich in allem die Ehre Gottes bewahren will, so hoffe ich, daß er, welcher uns von den Schlingen der Sünde befreit hat, auch in den Worten uns von denselben befreit und uns leitet, daß man uns nicht der Lüge und Annäherung in dem, was wir von ihm sagen, beschuldigen kann. Er, welcher mehr auf die Gesinnung, als auf die Handlungen sieht, wird unser Streben gnädig anerkennen. Da er dennoch auch dieser Idee wegen Angriffe erfuhr, rechtfertigte er sich in seinem Apologeticus: ich glaube, daß Gott nur das thun kann, was ihm zu thun geziemt, und daß er Vieles thun kann, was er nie thun wird.

Hugo von St. Viktor griff Abälards Lehre von der Allmacht an, ohne ihn zu nennen und ohne sich wesentlich von ihm zu unterscheiden. Auch ihm merkt man die Schwierigkeiten an, welche er bei dieser Untersuchung fand. Er spricht **) gegen diejenigen, welche die unendliche Macht an ein Maß binden wollen: Gott könne allerdings Besseres thun, als was geschieht; nicht so, daß er etwas Schlechtes thun könnte, aber er kann das Gute noch besser machen; nicht daß er an und für sich selbst nicht immer das Beste machte, sondern er kann machen, daß das von ihm Bewirkte zu einer noch höheren Stufe befördert wird. Er hilft sich mit einer Unterscheidung, welche seitdem von den Scholastikern häufig angewendet wurde, indem er einen zwiefachen Willen Gottes setzt, die *voluntas beneplaciti* und *voluntas signi*, den Willen Gottes an sich, immanent, und in seiner

*) *theologia christiana Martene et Durand t. V, 1357.*

**) *de sacramentis I, I, 22.*

Erscheinung in Geboten und Verboten, Begebenheiten, Werken Gottes. Verstehen wir nun den Willen Gottes im ersten Sinne, so kann er gar nichts Anderes thun, als er will; verstehen wir ihn im zweiten Sinne, so kann alles, was Gott geschaffen hat, etwas Besseres sein, als es ist; er kann das Gute vollkommener machen. *) Gottes Allmacht ist auf alles auszudehnen, was zu vermögen ein wahres Vermögen ist. Wichtig für den theistischen Standpunkt ist der Ausspruch: wie die Zeit nicht adäquat der Ewigkeit Gottes, so sind auch die Werke Gottes nicht adäquat der Ausdehnung seiner Macht. **)

Abälards Begriffe von Allmacht und Allgegenwart Gottes führten ihn zu eigenthümlichen Vorstellungen von dem Verhältniß des Natürlichen und Uebernatürlichen, also auch dem Begriffe des Wunders. Auf diesem Standpunkt trennte er nicht äußerlich die unmittelbare und mittelbare Wirkung Gottes, sondern schrieb alles dem unmittelbaren Wirken zu, und faßte die erhaltende Thätigkeit Gottes daher auch als fortgehende Schöpfung auf. Er bestritt die Wundererzählungen aus seiner Zeit, nicht als Gegner des Supranaturalen überhaupt, sondern nur der schroffen Entgegensetzung gegen das Natürliche; beides sollte in Einklang stehen und das Wunder als ein höheres Naturgesetz aufgefaßt werden, worin schon Augustin ihn vorangegangen war. Es muß alles auf eine göttliche Weltordnung zurückgeführt werden, die alles umfaßt. Er unterscheidet den Zusammenhang der Weltordnung, wie sie in der göttlichen Vernunft gegründet ist, und ihre Darstellung in der Erscheinung. In Bezug auf das Erste kann nichts gedacht werden, was darüber hinausgeht; es ist alles darin gesetzt, es giebt keine Ausnahme; die ganze Wirkung Gottes, welche in der Erscheinung hervorgerufen ward und welche von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft war, ist darin zusammengefaßt. Mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte nennt er sie einen zusammenhängenden Tag. ***) Das Wort des Vaters ist die Weisheit, in welcher Gott von Anfang an alles ordnet, was in seinen Werken zur Erscheinung kommt. Hier ist nichts Widersprechendes, nichts

*) Summa I, c. 13.

**) Sicut aeternitatem non aequal tempus nec immensitatem locus, sic nec potentiam opus.

***) expositio in hexaemeron, Martene et Durand thesaurus V, pag. 1372: diem unum vocat totam illorum operum Dei consummationem prius in mente habitam et in opere postmodum sexta die completam.

Plögliches, nichts Vereinzelt, sondern alles hängt vernunftgemäß in der göttlichen Weisheit zusammen. Es ist die platonische Idee des mundus intelligibilis. Dieser idealen Weltordnung stellt er nun gegenüber, was aus den Kräften und Anlagen der Erscheinungswelt hervorgeht, in welcher sich nur ein Theil des göttlichen Weltplans kund giebt. Wenn wir in irgend welchen Dingen die Kräfte der Natur erforschen wollen, *) so sehen wir nicht auf die ursprüngliche Schöpferwirksamkeit Gottes, sondern auf die Kräfte und Anlagen, welche er einmal in der Natur begründet hat, und welche ohne Wunder alles aus sich hervorbringen. Es entsteht dann nur die Frage, ob die einmal gegebenen Kräfte der Natur hinreichen, um gewisse Erscheinungen zu erklären. Das Wunder betrachtet er nicht als eine Erscheinung, welche in jenem idealen Zusammenhang der Natur nicht inbegriffen wäre, sondern als eine solche, welche aus den Kräften der erscheinenden Natur sich nicht erklären lasse. Wir sagen von den Wundern, **) daß sie geschehen contra vel supra naturam, in sofern jene ursprüngliche Vorbereitung der Natur nicht dazu hingereicht hätte, sondern neue, von Gott hineingelegte Kräfte erforderlich waren. Die Wunder sind Merkmale einer neu eintretenden Schöpferkraft Gottes, die sich uns als Neues darstellt im Verhältniß zum Naturzusammenhange der Erscheinungswelt. Wenn die Philosophen das Wunder für unmöglich erklären, so sehen sie ohne Zweifel auf den gewöhnlichen Naturlauf, nicht aber auf die Ueberschwenglichkeit der göttlichen Allmacht, von welcher es abhängt, über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinaus Neues zu schaffen. Es geschieht dasselbe, wie da er zuerst aus nichts die Welt schuf. Abälard behauptet nicht, daß fernerhin keine Wunder mehr geschehen könnten; er läßt nicht einmal gelten, daß die Wunder bloß für die Gründung der Kirche nöthig gewesen seien; die Wunder könnten auch dazu dienen, den wahren lebendigen Glauben anzu-

*) ibid. V, 1378.

**) ibid. I. I.: unde illa, quae per miracula fiunt, magis contra vel supra naturam, quam secundum naturam fieri fatemur, cum ad illud scilicet faciendum nequaquam illa rerum praeparatio prior sufficere possit, nisi quandam vim novam rebus ipsis Deus conferret, sicut et in illis sex diebus faciebat, ubi sola ejus voluntas vim naturae obtinebat in singulis efficiendis. — Theologia christiana III, 1133: contra naturam vel praeter naturam fieri, eo quod primordialium causarum institutio ad hoc minime sufficere posset, nisi Deus praeter solitum propria voluntate vim quandam rebus impertiret, ut hoc inde fieri posset.

regen, und um Häretiker, Heiden und Juden zu widerlegen. Der Grund, warum sie jetzt nicht stattfänden, sei, weil wir ihrer nicht würdig sind; wir verlangen sie nicht zum Heil der Seele, sondern aus Eitelkeit. Daher ist jener Glaube verschwunden, von welchem Christus sagt, daß er Berge versetzen kann. Doch entgeht ihm dabei nicht die untergeordnete Stellung der Wunder in Bezug auf die ganze religiöse Entwicklung. Für die höchsten Wunder erklärt er die geistigen, und dieß war nicht bloß seine charakteristische Ansicht; in den verschiedensten Schriften finden wir den Grundsatz, daß das wahre Wunder und das Ziel aller Wunder die Mittheilung des göttlichen Lebens ist.

Die Lehre von der Vorsehung und Weltregierung hat in den dogmatischen Lehrbüchern dieser Periode noch keinen eigenthümlichen Platz, sondern wird mit abgehandelt unter den Kapiteln vom göttlichen Willen, der Präsciencz und Prädestination. Die Theologen dachten größtentheils streng augustinisch; jedoch fern von den Uebertreibungen der älteren Prädestinarianer, suchten sie die menschliche Freiheit wenigstens dem Ausdruck nach zu retten und wollten in keiner Beziehung die Ursächlichkeit des Bösen auf Gott zurückführen. Daher machten sie Unterscheidungen, die freilich mehr von ihrem Eifer für die Reinerhaltung des religiös-sittlichen Interesses zeugen, als daß für das Wesen der Sache etwas gewonnen würde. Petrus Lombardus sucht das Verhältniß des göttlichen Willens zum Bösen zu erklären, ohne weder der Allmacht, noch der Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten, und kommt dabei auf die Formel: man könne nicht sagen: Gott will, daß das Böse geschehe, auch nicht: er will, daß das Böse nicht geschehe, denn gegen seinen Willen kann nichts geschehen. Man solle daher sagen: er will nicht, daß das Böse geschehe. *)

Anselm und Hugo beschäftigen sich besonders eingehend mit diesen Erörterungen. Anselm verfaßte ein Buch **) über die Ausgleichung von Präsciencz, Prädestination und freiem Willen. Er sucht darin darzuthun, daß durch eine untrügliche Präsciencz Gottes die freie Selbstbestimmung des Menschen durchaus nicht aufgehoben werde;

*) Sententiarum l. I, dist. 46 f.: non enim Deo volente vel nolente, sed non volente fiunt mala.

**) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio. Vgl. auch die Schriften de libero arbitrio und de casu diaboli.

Gott weiß das Nothwendige und das Freie, jedes in seiner Art, voraus; es kommt nur darauf an, den Standpunkt des Ewigen und den der zeitlichen Entwicklung aus einander zu halten. Wie kein Widerspruch darin ist, daß vom Standpunkt der Ewigkeit alles eine unmittelbare Gegenwart und doch in der Zeitentwicklung eine Vergangenheit und Zukunft sei, ebenso läßt es sich recht wohl vereinigen, daß, was vom Standpunkt der Ewigkeit sich als unwandelbar und nothwendig darstellt, in Beziehung auf die zeitliche Erscheinung als abhängig von der creatürlichen freien Selbstbestimmung und als wandelbar erscheine. Die Freiheit der Contingenzz erscheint als ein für die Entwicklung nothwendiger Durchgangspunkt. *) Diese Distinction, mit welcher in Wahrheit für die Behauptung der Freiheit nichts gewonnen ward, macht die Contingenzz zu einem für die zeitliche Entwicklung nothwendigen Scheine; in der Form der scheinbaren Contingenzz verwirklicht sich, was im göttlichen Weltplan als etwas Nothwendiges gesetzt ist. Anselm glaubt daher der Folgerung vorbeugen zu müssen; er fragt: wenn Gott nichts, auch das Böse nicht, als etwas Gegebenes anerkennt, sondern seine Präsciennz allem vorangeht, muß da nicht die Causalität des Bösen auf Gott zurückfallen? Er antwortet: alles Positive sei abzuleiten aus der göttlichen Präsciennz, das Böse aber sei etwas bloß Negatives. Wenn er genauer untersucht, wie das Böse zu definiren sei, so will er es indeß nicht als eine bloße Negation des Guten fassen, sondern als Privation; es ist nämlich da, wo das Gute sein und mäßigen sollte, aber abwesend ist. Der böse Wille kann nicht anderswoher erklärt und abgeleitet werden. Er setzt keine Ursach voraus, sondern ist sich selbst Ursach und Wirkung, weil das Böse nicht eigentlich ein Effectives, sondern ein defectus, ein Abfall von Gott ist. Anselmus hat Verdienste um die Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes; er begründet tiefer den Zusammenhang von Sünde und Strafe, faßt sie als Correlate und setzt die göttliche Straferechtigkeit als sich offenbarend im Verhältniß zu ihnen. Blicke die Sünde ungestraft, so wäre kein Unterschied zwischen Sündigen und Nichtsündigen. Hugo von St. Viktor unterscheidet im Bösen das Subjektive der Willensrichtung und das Objective der in die

*) Hoc propositum secundum quod vocati sunt sancti, in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum, sed tantum praesens, immutabile est, sed in ipsis hominibus ex libertate arbitrii aliquando est mutabile.

Erscheinung tretenden That; das Böse besteht wesentlich in der subjektiven, Gott widerstrebenden Willensrichtung. Die Sünde, als subjektiv, kann nicht anderswoher erklärt werden und ist Werk der Freiheit; aber daß sie nun grade dahin oder dorthin sich richtet, ist nicht bloß subjektiv begründet, sondern durch die von der göttlichen Weltordnung gesetzten Schranken. Also sobald die subjektive Richtung des Bösen objektiv werden will, ist sie nicht mehr frei, sondern gebunden durch die göttliche Weltordnung und muß ihr dienen. Dieser bestimmte böse Wille ist an sich etwas Böses, er muß sich aber auflösen in sich selbst durch seine eigene Schlechtigkeit; doch kann er sich nicht willkürlich nach außen hin stürzen, sondern nur dahin, wo der göttliche Wille ihm Raum läßt. So läßt sich subjektive Freiheit und die höhere Causalität in dem Objektiven der Erscheinung vereinigen. *)

b. Anthropologie.

1. Von dem Urstand, dem Fall und seinen Folgen.

Wie in der vorigen Periode die Differenz zwischen Augustin und Pelagius sich besonders in den Bestimmungen über die Freiheit erkennen läßt, so bezeichnet es auch den Standpunkt der scholastischen Theologen, wie sie sich über den Begriff der Freiheit erklären. Sie sind in dieser Periode Gegner der pelagianischen Definition von der Freiheit und gehen sämmtlich von Augustins Auffassung aus. Anselm untersucht in seiner Schrift *de libero arbitrio* diese Lehre. Eine Definition, sagt er, muß auf alles passen, worauf der Begriff anzuwenden ist. Die Definition vom freien Willen als Wahlfreiheit paßt aber nicht auf Gott und auf die seligen Geister; ja, je freier wir durch die sittliche Entwicklung im Guten fortschreiten, desto ferner ist von uns die Möglichkeit des Sündigens, und desto weniger entscheiden wir uns nach einer Wahl zwischen Gutem und Bösem; das Gute wird alsdann Natur. Die Möglichkeit des Sündigens und die Wahl gehört daher nicht zum Wesen der Freiheit. Er definirt **) die Freiheit als das Vermögen, die empfangene Reinheit des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren. Er setzt also erstlich das Empfangen voraus, indem nur Gott, nicht aber der creatürlichen Vernunft Auto-

*) *de sacramentis fidei* I, P. V, c. 15. 28. 29. Vgl. Liebner, S. 391.

**) c. 3: *arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.*

nomie zukomme. Gott ist der Urquell alles Guten; aber der ursprünglichen Creatur war die Fähigkeit eigen, in dieser Richtung zu beharren. Wichtig ist auch die Bestimmung „um ihrer selbst willen:“ in der Gesinnung besteht das Wesen des Ethischen nach Anselm, also in der Liebe zu Gott und dem Guten um seiner selbst willen. Abälard stimmt aus ähnlichen Gründen in die Verwerfung der pelagianischen Definition ein. Die Freiheit bestimmt er als die Fähigkeit, das zu thun, was man der Vernunft gemäß beschlossen hat. Auch Petrus Lombardus sagt: *) der freie Wille im ursprünglichen Zustande des Menschen sei die Fähigkeit, das, was jemand ohne allen Zwang aus der Vernunft beschlossen habe, zu erstreben und zu vollziehen.

Gleich Augustin sehen die Scholastiker dieser Periode auch das ursprüngliche Verhältniß der vernünftigen Creatur zu Gott als durch die Gnade bedingt, also eine Abhängigkeit des Menschen von der Gnade vor dem Fall, unterschieden von der Abhängigkeit von der Gnade nach demselben; auf beiden Standpunkten aber die Gnade nöthig zur Vollbringung des Guten. In dieser Hinsicht ist besonders Petrus Lombardus wichtig; er theilt die Vorzüge des ersten Menschen in *dona naturalia*, d. i. was er vermöge seiner ursprünglichen Naturanlage voraus hatte, und *dona gratiae*, was in der Gemeinschaft mit Gott begründet ist und zu der Naturanlage hinzukommt. Die *dona naturae* setzt er in die Reinheit und Lebendigkeit aller Seelenkräfte. **) Der freie Wille des Menschen war zum Guten geneigt, und keine Neigung zum Bösen stand diesem entgegen; aber diese Natur war für sich nicht genug zur Realisirung der menschlichen Bestimmung. Sich selbst überlassen, konnte der Mensch doch nur das Böse bewirken; er bedurfte daher, um auf wirkliche Weise das Gute zu wollen, der Gnade, und zwar nicht bloß der *cooperans*, sondern der *operans*. An und für sich führte die Unterscheidung jener Gaben nicht zum Pelagianismus, wie sie denn von Augustin grade diesem entgegenstellt war; aber sie konnte allerdings so angewendet

*) I. II, dist. 24.

**) I. II, dist. 24 D: *considerandum est, quod fuerit illud adiutorium homini datum in creatione, quo poterat manere, si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.*

werden, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen als etwas nur von außen Gegebenes, Zufälliges erklärt ward. Verlor nun der Mensch durch die Sünde diese Gerechtigkeit, so war demnach damit keine bedeutende Veränderung in seiner Natur geschehen, und es folgte weiter, daß auch die Erlösung nur etwas Zufälliges war. Weder konnte sie als Wiederherstellung der menschlichen Natur, noch auch die Sittenlehre nach diesen Voraussetzungen richtig aufgefaßt werden. Die Scholastik zeigt im Lauf dieser Periode diese irrthümliche Auffassung noch nicht, doch scheint am Ende derselben sich eine Spur bemerklich zu machen, indem Peter von Celle, Bischof von Chartres, sich dagegen erklärt. *) Er handelt über den Unterschied der Begriffe Bild und Ähnlichkeit Gottes, die natürlichen Kräfte der Seele und was auf dem ursprünglichen Grunde zu Stande kommt. Hier nun streitet er gegen die, welche die Ähnlichkeit Gottes bei den ersten Menschen nur als eine zufällige Gabe betrachteten, so daß also auch Seligkeit und Herrlichkeit etwas Zufälliges wäre. Dann könnte man ja auch folgern, daß selbst das Leben nur etwas Zufälliges für den Menschen sei, weil er sterben kann. Wie die Seele das Leben des Körpers ist, so ist Gott das Leben der Seele, und die Gemeinschaft mit ihm ist, was zum wahren Wesen der Seele gehört. **)

Die Folgen der ersten Sünde findet Petrus Lombardus darin, daß dem Menschen die *dona gratuita* entzogen, die *naturalia* nicht ganz entzogen, aber verderbt seien. Wären sie ihm ganz entzogen, so wäre kein Anschließungspunkt für seine Besserung und für die Erlösung vorhanden.

Die Imputation der ersten Sünde und die Fortpflanzung der Erbsünde erklären die Meisten nach Augustinus. In dem ersten Menschen war die ganze Menschheit enthalten und ist daher gleich ihm befleckt. Der realistische Standpunkt, welchen die Uebersetzung: *in quo omnes peccaverunt*, unterstützte, wirkte dazu mit. Anselm unterscheidet in seinem Werk über die Erbsünde die *natura, qua est homo*, *quomodo omnes alii*, und das Persönliche, wodurch er von Andern verschieden ist. So sei zu unterscheiden das *peccatum connatum* oder *naturae* und das *peccatum personae*. Odo, welcher lange

*) epist. l. III, ep. 4.

**) Vera quoque virtus, vera bonitas, vera justitia, immo ipsa veritas est Deus; sine his igitur, si fuerit anima, moritur; et dicis esse accidentalibus bona?

mit dem Nominalismus kämpfte, entwickelte dieß vom realistischen Standpunkt weiter in seinem Buch *de peccato originali*.

Bei Abälard zeigt sich an diesem Punkt der Widerstreit des Einflusses der Kirchenlehre und der eigenthümlichen Prinzipien seiner Spekulation. Die letzteren hätten ihn consequent zum Pelagianismus geführt. Es findet zwischen ihm und Augustin das psychologisch merkwürdige Verhältniß statt, daß beide mit einer mächtigen Sinnlichkeit zu kämpfen hatten, daß aber Augustin deshalb um so mehr geneigt war, die Knechtschaft des Geistes durch den sinnlichen Reiz abzuwerfen, Abälard hingegen den Reiz der Sinnlichkeit milder beurtheilte und als in der Natur gegeben entschuldigte. Er sagt im Buch *Scito te ipsum*: der Eine habe zu dieser, der Andere zu jener Sünde mehr Anlage. Dieser Reiz ist nicht an sich sündhaft, sondern dient vielmehr zur Uebung der Tugend; nur die bewußte Verachtung Gottes ist Sünde, denn Sünde heißt, nicht um Gottes willen thun oder lassen, was wir um seinetwillen thun oder lassen sollen; grade im Kampf soll die Tugend sich bewähren,*) und nur wenn man sich dem Reiz durch den sündhaften Willen hingäbe, würde die Sünde entstehen. Diese Auffassung hätte folgerrecht dazu geführt, daß es ohne Kampf keine Tugend gebe, daß der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft im menschlichen Wesen angelegt sei. Nach diesen Voraussetzungen hätte sich auch die Lehre von der Erlösung anders gestalten müssen. Er leugnet, daß unwissentliche Sünde wirkliche Sünde sei, und nimmt bloß die wissentliche dafür. Freilich findet sich auch bei ihm eine Stelle, welche eine verschuldete und unverschuldete Unwissenheit unterscheidet. Wichtig ist ferner, daß er in Zusammenhang mit dieser Ansicht behauptete:**) es komme alles auf die Gesinnung an, nicht auf die äußerliche That, wobei er nicht beachtete, daß die Kraft oder Schwäche der *intentio* an der Verwirklichung der That Antheil hat. Im Commentar zum Römerbrief findet er Schwierig-

*) *Quid enim magnum pro Deo facimus, si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis, quod volumus, implemus?*

**) in Romanos I. I, pag. 522: *quia opera indifferentia sunt in se, nec bona nec mala, sive remuneratione digna videntur, nisi secundum radicem intentionis, quae est arbor bonum vel malum proferens fructum. — Non quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt.*

keiten bei der gewöhnlichen Auffassung von der Imputation der ersten Sünde, der Fortpflanzung der Erbsünde, der Entwicklung der Tugend im Verhältniß zu ihr, in der Verdammniß der ungetauften Kinder und der Heiden, für deren Tugenden er begeistert war. Die Stelle: in Adam haben Alle gesündigt, deutet er: seine Sünde ist Ursach der ewigen Verdammniß für uns geworden; man könne in dem Sinne sagen, daß in Adam die Nachkommen gesündigt haben, wie man etwa sage: ein Tyrann lebe fort in seinen Kindern. Er war auf dem Wege zu der Lehre, welche nachher vorgetragen wurde, daß die Folgen der Erlösung rückwirkend seien auf die Besseren unter den Heiden; aber er billigt diesen Satz nicht, sondern führt ihn als Irrlehre eines Zeitgenossen an. Die Kirchenlehre beherrscht ihn andrerseits so weit, daß er die Verdammniß der ungetauften Kinder behauptet. Er sagt: diejenigen Kinder sterben ungetauft, von welchen Gott voraussah, daß, wenn sie länger gelebt hätten, sie sich der schwersten Sünden schuldig gemacht und die schwersten Strafen verdient hätten; oder auch er beruft sich auf den göttlichen Willen, den er ganz gegen seine sonstigen Ansichten als bloße Willkür hinstellt. Da er wegen seiner Lehre von der Erbsünde angegriffen wurde, richtete er seine Apologie darauf, drückt sich aber immer nicht mit voller Bestimmtheit aus: der Mensch habe von Adam, in welchem Alle gesündigt haben, Schuld und Strafe der Sünde empfangen, indem seine Sünde Ursprung und Ursach aller unserer Sünde geworden sei.

Obgleich man die Allgemeinheit der Sünde annahm, so veranlaßte doch die übertriebene Verehrung der Maria, in Bezug auf sie eine Ausnahme zu machen. *) Anfänglich hatte man dabei nur die Begehung wirklicher Sünden, nicht die Erbsünde, im Auge. Paschasius Radbertus **) behauptete, daß Maria schon vor der Empfängniß Christi durch besondere Gnade von aller Sünde befreit wurde, um ein würdiges Organ für die Geburt Christi zu sein. Aber im zwölften Jahrhundert kommt die Meinung vor, daß sie ohne Erbsünde gewesen sei, und die Kanoniker zu Lyon richteten ein *festum immaculatae conceptionis* ein. Allein Bernhard von Clairvaux erklärte sich nachdrücklich dagegen: ***) man solle der Maria nicht beilegen, was

*) S. die Abhsl. v. J. Müller u. J. R. Jacobi, deutsche Zeitschr. 1855. Nr. 1. 6.

**) de partu virginis, d'Achery Spicilegium t. I.

***) ep. 178.

nur dem Einen zukomme, welcher Alle reinigen müsse. Außer ihm müßten Alle sagen: ich bin in Sünden erzeugt. Auch Peter de la Celle bekämpft diese neue Ansicht, welche ebenfalls von einem englischen Mönche Nikolaus vorgetragen ward. Da dieser sich auf Träume und Visionen berief, so erwiderte Peter: *evangelio, non somniis credo.*

c. Die Lehre von der Person und dem Werke Christi.

1. Von der Person Christi.

Die Verschiedenheit der älteren augustinischen und antiochenischen Ansicht, ob man die Sündlosigkeit Christi als ein *non posse peccare* oder als ein *posse non peccare* vorstellen müsse, läßt sich auch innerhalb der Scholastik bemerken. Anselm kommt beiläufig darauf*) und entscheidet sich für das Erstere: er konnte sündigen, wenn er wollte, aber diese Möglichkeit ist nur eine hypothetische; er wollte nicht und konnte nicht wollen. Wie könne man sich aber hiebei sittliche Freiheit und Tugend in Christo denken? Wir können uns bei Gott kein sündiges Wollen denken, woraus indeß keine Naturnothwendigkeit folgt, sondern es ist in seinem unwandelbaren Wesen gegründet, womit die Freiheit zusammenfällt. Von den Engeln, welche beharrlich im Guten blieben, sagen wir, daß sie eben dadurch zur Unwandelbarkeit im Guten gelangt sind, nicht mehr sündigen wollen und können. Sie haben sich dieß selbst erworben, und das ist die Analogie zwischen ihnen und Gott, daß sie es in dieser Beziehung aus sich selbst haben. Bei Christo geht es aus dem Zusammenhange der göttlichen und menschlichen Natur hervor.

Abälard stellt allgemeinere Untersuchungen über das Verhältniß der Einwohnung Gottes in Christo zur göttlichen Einwirkung auf andere heilige Menschen an. In diesen, sagt er,**) war nur eine partielle Einwohnung, in Christo eine persönliche Vereinigung. Wie der Leib der Seele unterworfen ist, so daß keine Wirkung in ihm erfolgt, die nicht von der Seele ausgeht, so verhält sich die Seele Christi zum göttlichen Logos, so daß sie auch dem Leibe keine Bewegung mittheilte, die ihr nicht vom göttlichen Logos zugekommen wäre. Er setzt in Christo einen göttlichen und einen menschlichen Willen. Für den rein

*) *cur Deus homo* II, 10.

**) *Sententiarum* c. 24.

menschlischen führt er das Gebet Christi, daß der Kelch an ihm vorübergehe, an. Er erklärt dieß gezwungen, indem Christus es nur als Repräsentant der Gläubigen sage, setzt dann aber hinzu: wie Christus eine wahre Menschheit annahm, so hatte er das Menschliche wahrhaft auch in Bezug auf die Schwäche. Gegen alles Anstreifen an das Doketische, z. B. bei Augustin,*) erklärt er sich nachdrücklich und behauptet: Schmerz und Leiden setze etwas der Neigung, dem Willen Widerstrebendes voraus; Christus litt also, was er nicht wollte; aber doch, weil er den Vater liebte, und wollte, daß durch seinen Tod das Heil der Menschen bewirkt werde, wollte er deshalb leiden; gleichwie von einem Kranken, der zu dem Bewußtsein kommt, daß er nicht ohne Operation geheilt werden könne, gesagt werden dürfe: im Allgemeinen wolle er diese nicht, aber doch wolle er sie unter jener Voraussetzung.***) In Bezug nun auf die Möglichkeit des Sündigens bemerkt er:***) wenn man Christus als Mensch für sich betrachtet, so kann man zweifeln, ob zu sagen sei: *nullo modo peccare posse*; denn wenn er nicht sündigen konnte, welches *meritum* hat er dann? Er scheint dadurch des freien Willens beraubt und ihm eine Naturnothwendigkeit zugeschrieben zu werden. Auch würde keine wahre Menschheit in ihm angenommen werden. So betrachtet also kann man bei ihm von einem *posse non peccare* reden, welches erst durch die Willensrichtung bestimmt ist. Etwas anders aber ist es, wenn wir von Christo in concreto, als von dem reden, welcher zugleich Gott und Mensch ist. In dieser Hinsicht ist ein *non posse peccare* allein anzunehmen.

Hugo von St. Viktor führt die entgegengesetzten Aussprüche der Kirchenlehrer darüber an, ob Christus sich vor dem Tode gefürchtet habe. Er sagt: es giebt eine Furcht vor dem Tode, welche so sehr über die Seele herrscht, daß der Mensch dadurch zur Sünde verleitet wird; es giebt aber auch eine gemäßigte, welche der menschlichen Natur inne wohnt und ohne Sünde ist, ebenso wie Hunger und Durst, und diese ist bei Christo. Aehnlich sagt Peter der Lombarde: †) Christus hatte eine wahre Traurigkeit in seiner menschlichen Natur, aber nicht wie die Gläubigen. Man müsse unterscheiden *passio* und pro-

*) c. 25: dicat Augustinus voluntatem suam, nos vero dicimus, quia, sicut veram humanitatem assumpsit, ita humanae infirmitatis veros defectus habuerit.

**) c. 25.

***) ad Roman. I, pag. 588 sqq.

†) Sent. III, Dist. V.

passio; die letztere besteht in solchen Gefühlen, welche aus der sinnlichen Schwäche, die zum Wesen der menschlichen Natur gehört, entspringen, und wodurch der Geist nicht vom Höchsten abgezogen und geschwächt wird. Nur eine solche ist bei Christo anzunehmen.

2. Von der Erlösung.

Alles, was sich in dieser Periode aus dem christlichen Bewußtsein entwickelte, findet sich bereits in der vorigen, aber noch in der Sprache des Gefühls, die Ideen in einander verschmolzen und ohne begriffliche Sonderung. Augustin, dessen Ansicht hier zu berücksichtigen ist, beschäftigte sich zuerst mit der Frage, ob es Gott möglich gewesen sei, die Menschen auf eine andere Weise zu erlösen, welches Problem von ihm auf die Scholastiker überging. Er antwortet:*) an und für sich sei wohl eine andere Weise möglich gewesen, da Gott der Allmächtige sei, aber zur Heilung des menschlichen Elends sei nur diese Art der Erlösung angemessen, denn nichts konnte die Hoffnung des Menschen mehr aufrichten, als daß Gott zeigte, wie sehr er uns liebt, und er konnte dieß nicht mehr zeigen, als durch seine Vereinigung mit der Menschheit. Er verwahrt sich**) gegen den anthropopathischen Mißverstand, als ob Gott erst auf zeitliche Weise durch das Blut Christi mit den Menschen versöhnt worden sei. Man müsse sich die Versöhnung nicht so denken, als ob Gott Blut verlangte, da er ja die Menschen liebte vor der Welterschöpfung und seine Liebe ihn bewog, seinen Sohn zu senden. — Durch den Tod Christi***) sind wir mit Gott versöhnt, nicht als ob Gott nun erst anfinge, uns zu lieben, sondern wir sind versöhnt mit Gott, mit welchem wir durch die Sünde in Feindschaft standen.

Im Anfang dieser Periode herrschte die in der vorigen Periode sehr verbreitete mythische Anschauungsweise, daß Gott das Eigenthumsrecht des Satans beseitigen mußte, welches dieser durch die Sünde über den Menschen erlangt hatte. Nun aber war es Anselm, der zum Theil im Gegensatz dazu die Versöhnungslehre zuerst systematisch darstellte und Epoche machend ausbildete. Er bezeugt in dem Werke *cur Deus homo*, †) welches darüber handelt,

*) de Trinitate XIII, 10. 13.

**) c. 11. 15.

***) tract. in Joann. 110, § 6.

†) cf. de conceptu virginali et originali peccato.

wie sehr dieser Gegenstand damals die Menschen beschäftigte, und wie allgemein der Geist religiöser Forschung verbreitet war. Nicht bloß Gelehrte, sondern auch Ungelehrte fragten danach und verlangten vernünftige Begründung. Er selbst sucht den Inhalt seines christlichen Bewußtseins in seiner objektiven Nothwendigkeit für die Vernunft zu erweisen. Er wirft die Frage auf: konnte Gott nicht durch den bloßen Willen dem Menschen seine Sünden verzeihen? und erwidert: man muß sich den Willen Gottes nicht als Willkür denken, sondern in der Einheit mit seiner Weisheit und Heiligkeit. Aehnlich, wie wenn man sagt: Gott könnte lügen, wenn er wollte, bezeichnet man damit eine *contradictio in adjecto*. Er durfte daher die Sünde nicht unbestraft lassen. Dieß würde so sein, als wenn bei Gott kein Unterschied wäre zwischen dem Sündigen und Nichtsündigen. Die Strafe gehört zur Objektivität des Begriffes der Sünde. *) Er faßt sie tief und im Gegensatz gegen die einseitige Betrachtungsweise früherer Zeit von dem Verhältniß der göttlichen Liebe zur Sünde. Entweder nun leistet der Mensch Gott frei den schuldigen Gehorsam, oder Gott unterwirft ihn sich selbst gegen seinen Willen, indem er ihn straft, und zeigt sich als den Herrn der Creatur, so daß der Mensch gegen seinen Willen diese Herrschaft anerkennen muß. Anselm erkennt also in der Strafe die Macht des göttlichen Gesetzes, welches, wenn keine freie Unterwerfung erfolgt, eine gezwungene hervorbringt. **) Alle Strafe setzt er als zuletzt von Gott geordnete; auch die von der menschlichen Obrigkeit verhängte hat nur in sofern ihre Bedeutung; denn die Obrigkeit ist von Gott dazu eingesetzt, die Gerechtigkeit zu handhaben. Die Sünde ist

*) Si Deo nihil majus, aut melius est, nihil justius, quam quae honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia, quae non est aliud quam ipse Deus. Nihil ergo servat Deus justius quam suae dignitatis honorem. — Necesse est ergo, ut aut ablati honor solvatur, aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare.

**) Sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est. — Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret, quum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus solvit quod rapuit; quia licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem; hoc tamen, quod aufert, utitur in suum honorem per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat.

nichts anders, als Gott nicht leisten, was die vernünftige Creatur ihm leisten soll. Jeder creatürliche Wille sollte dem göttlichen unterworfen sein; nur ein solcher vollbringt Gott wohlgefällige Werke. Da in jenem Gegensatz des creatürlichen Willens gegen Gott das Wesen der Sünde liegt, so kommt es auf das Materielle derselben nicht an. Eher soll die Welt zu Grunde gehen, als daß das Geringste gegen Gottes Willen geschehe. Der Mensch nun, welcher Gott nicht leistet, was er soll, und durch die Sünde es ihm vorenthält, ist in der Schuld gegen Gott, und es wird nicht nur das Entrissene, sondern auch eine Genugthuung von ihm gefordert. Das Gesetz der göttlichen Weltordnung verlangt entweder Genugthuung für die Sünde oder Bestrafung. Erfolgt dieß nicht, so würde im Reiche Gottes etwas Ungeordnetes bleiben. Außerdem könnte der Mensch in seiner Unreinheit nicht in die Gemeinschaft der Heiligen eingehen, deren Seligkeit eben darin besteht, daß alle Bedürfnisse ihre Befriedigung finden, und welcher daher auch nur die Reinen entsprechen. Aufselm läßt jemand vom äscetischen Standpunkt sagen: ehre ich nicht Gott in der Enthaltung, Arbeit, Selbstverleugnung, Gehorsam? Er erwidert: auch wenn der Mensch keine Sünde begangen hätte, müßte er dieß leisten; jezt aber vermag er auch dieß nicht einmal wegen seines verschuldeten Unvermögens. Sollte also nicht Strafe, sondern Genugthuung geschehen, so war es nicht der Mensch, der sie leisten konnte. Einer aber mußte das Aequivalent leisten, wie von einem Einigen die Sünde ausgegangen war, und da es über die Schöpfung erhaben sein mußte, was er leistete, so konnte es kein Anderer, als Gott selbst sein, der es leistete. Die Genugthuung mußte aber auch von einem solchen ausgehen, der Mensch war, weil sie sonst den Menschen nicht zu Statten gekommen wäre; sie mußte demnach von einem Gottmenschen vollzogen werden. *) Christus war dem Tode nicht vermöge der Sünde unterworfen, er hat sich ihm aber freiwillig unterzogen. Zu verwerfen ist die Vorstellung, als ob er den Tod willkürlich gesucht hätte oder von Gott willkürlich in

*) Hoc fieri nequit, nisi sit, qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus, quam omne quod praeter Deum est. Illum quoque, qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne quod non est Deus. — Nihil autem est supra omne quod Deus non est, nisi Deus. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo. Ergo necesse est, ut eum faciat Deus homo.

den Tod gestürzt sei; sondern es ist zu unterscheiden, was Christus vermöge seines pflichtgemäßen Gehorsams gethan hat, und was er erlitt, da es ihn als Folge dieses Gehorsams traf.*) Der Tod traf ihn als göttliche Schickung, in die er sich ergab, indem er im Leiden den Gehorsam vollendete. Der ethisch geschichtliche Gesichtspunkt geht also dem höhern dogmatischen Gesichtspunkt voran. Freiwillig leidet Christus den Tod, nicht darin gehorsam, daß er stirbt, sondern in standhafter Beobachtung des Gehorsams gegen Gott den Tod sich zuziehend. Anselm setzt auch die Kämpfe Christi der Sünde des ersten Menschen entgegen: dieser unterlag den Reizungen der Lust, Christus hat unter den schwersten Leiden das Böse besiegt. Gott ist ihm eine Vergeltung dafür schuldig; ihm selbst, dem Allgenugsamen, konnte er sie nicht geben, Christus konnte sie daher auf Andere übertragen, auf Alle, die mit ihm in Gemeinschaft sind. Das Leben Christi, sagt Anselm, ein Leben von unendlicher Liebenswürdigkeit, und sein Tod enthalten mehr, als nöthig ist, für alle Sünde der Welt. Ferner: obgleich Christus alles Ungemach ertrug, so war er doch nicht elend zu nennen; denn wenn zur Glückseligkeit der Genuß (*commodum*) nicht gehört, so ist das nicht Elend zu nennen, wenn jemand nach seiner Weisheit mit freiem Willen äußerliches Ungemach leidet. Aus dem Allen erhellt, daß Anselm von der Nothwendigkeit einer *satisfactio vicaria activa* redet. Die Realisation des Sittengesetzes, welche nothwendig war zur Ausfüllung der Kluft zwischen Gott und Menschen, und die Genugthuung besteht in dem thätigen Gehorsam, und durch sie ist zugleich die Strafe überflüssig gemacht. Die Lehre von einer *satisfactio passiva* findet sich bei ihm nicht; er sagt nirgends, daß Christus die Strafen der Menschen übernommen habe. Er wirft weiter die Frage auf, ob ein Anderer, als Gott, z. B. ein Engel, in Verbindung mit der menschlichen Natur die Erlösung habe vollziehen können, und verneint sie, weil zur Herstellung der Würde des Menschen gehöre, daß er allein von Gott abhängig sei und ihm allein alles zu danken habe. Hätte ihn nun eine Creatur erlöst, so würde er von ihr abhängig geworden sein. Merkwürdig ist auch, wie er das Bewußtsein äußert, daß keine begriffliche Entwicklung dem Wesen der Sache ganz

*) Ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.

entspreche, und daß das Leben Christi selbst mehr enthalte. Es sind noch viele andere Gründe, sagt er, warum diese Weise der Erlösung die angemessenste ist, welche sich aber leichter durch die Anschauung des Lebens Christi selber erkennen lassen. *) Denn wer kann erklären, wie nothwendig und der göttlichen Weisheit gemäß es war, daß der Erlöser nicht allein der Menschheit die Lehre darstellte, sondern auch durch seinen Wandel zeigte, was sie thun sollte? **)

Bei Abälard finden wir in dieser Auseinandersetzung mehr Schärfe und Klarheit, als eine aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins kommende Entwicklung. Manches von Andern Gesagte verstand er nicht, weil er sich nur an die Form hielt. Andererseits ist auch ihm häufig Unrecht gethan worden. Auffälliger Weise ignorirt er Anselms Theorie ganz; man kann nicht einmal behaupten, daß er sie indirekt mit Absicht und Bewußtsein bekämpft habe, wenngleich er sich sehr von ihm unterscheidet und die subjektive Auffassung der Genugthuungslehre vertritt. Einig ist er dagegen mit Anselm in der Verwerfung der älteren mythischen Darstellung. Im Commentar zum Römerbrief stellt er manche Fragen und Schwierigkeiten hin, ohne aber irgendwo eine zusammenhängende Entwicklung zu geben. Er fragt: warum Gott die Menschen nicht durch seinen bloßen Willen erlöst habe, warum der Tod Christi nothwendig war, wie er zu einer solchen Vergebung gereichen konnte? Gott mußte ja um so mehr zürnen über die Sünde der Kreuzigung seines Sohnes, welche eine größere war, als Adams Sünde. War für diese eine Genugthuung nöthig, dann gewiß noch mehr für den Tod seines Sohnes. Wie grausam ist es, daß Gott den Tod eines Unschuldigen zu seiner Versöhnung verlangen sollte. Er selbst erklärt sich folgendermaßen: es scheint mir, daß wir durch das Blut Christi in sofern gerecht gemacht und mit Gott versöhnt sind, als durch diese besondere Gnade, daß Gott seinen Sohn unsere Natur annehmen und uns unterrichten ließ, er uns desto mehr in Liebe mit sich verbunden hat, so daß wir, entzündet durch eine solche göttliche Wohlthat, in reiner Liebe nichts mehr scheuen. Durch das Leiden Christi sind Alle gerechtfertigt, sofern sie dadurch zu grö-

*) Sunt et alia multa, cur valde convenit, quae facilius et clarius in ejus vita et operibus, quam sola ratione monstrari possunt. L. II, c. 11.

**) Vgl. üb. das Ganze der Satisfactionstheorie Anselms Hassé II, 485 fl. Baur Lehre v. d. Versöhnung, S. 155 fl.

ferer Liebe entzündet werden. Die genossene Wohlthat mußte sie mehr entflammen, als die gehoffte; also beruht unsere Erlösung auf der durch Christi Leiden uns geoffenbarten großen Liebe Gottes, wodurch wir zur wahren Freiheit der Kinder Gottes geführt werden; diese aber ist nichts anders, als daß alles von der Liebe, nichts von der Furcht ausgeht. Die Erlösung besteht also nach ihm darin, daß Gott den Menschen auf diese Weise seiner Liebe versichert, und dann in der Gegenliebe die Antriebe zu allem Guten gegeben hat. Demnach erklärt er Röm. 3, 25 *δικαιοσύνη* von der Liebe Gottes, *πάρεσις* von der Vergebung der Sünden: durch diese Gerechtigkeit, d. i. Liebe Gottes, erlangen wir Vergebung der Sünden; die justificatio ist also Folge der subjektiven Aneignung der Erlösung. In der theologia christiana*) giebt er über den Zweck der Erscheinung Christi folgende Entwicklung: deshalb ist grade die göttliche Weisheit Mensch geworden, damit wir erleuchtet würden durch seine Lehre und sein Leben, durch sein Leiden und seinen Tod, auch durch seine Verherrlichung, indem er uns durch sein Leiden lehrt, wie sehr uns Gott liebt, uns durch seine Auferstehung das Unterpfand des ewigen Lebens giebt und durch seine Erhebung zum Himmel unsere Seele zum Himmel erhebt. Auch in seinen Vorlesungen**) bestritt er die Vorstellung von der Loskaufung aus dem Eigenthumsrecht des Satans und sagte: Christus gab sich zum Preise und reinen Opfer an Gott für uns hin, um uns von der Knechtschaft der Sünde zu befreien und seine Liebe einzugießen. Auf keine andere Weise hätte es angemessen geschehen können; denn da wir von der Sünde befreit werden sollten, mußte in Wort und Leben das Muster wahrer Tugend dargestellt werden. Christus starb für uns, um zu zeigen, wie groß seine Liebe zu den Menschen war, und daß die Liebe das Wesen des Christenthums ist. Unbestimmter äußert er sich in der Apologie: der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um uns von der Sünde zu befreien und uns durch seinen Tod den Zugang zum ewigen Leben zu eröffnen.

Gegen Abälard trat Bernhard auf, ***) ohne aber die Lehre Anselms zu vertheidigen und ohne in der dialektischen Weise, wie jene Beiden, den Gegenstand zu untersuchen. Auf Abälards Frage

*) I. IV, 1308.

**) Sentent. c. 23.

***) de erroribus Abaelardi.

weshalb Gott uns durch Christi Leiden erlöst habe, da es durch seinen bloßen Willen geschehen konnte, erwidert er: frage ihn selbst; mir ist es genug, daß es so geschehen ist. Auf jenes Bedenken, daß Gott das Blut eines Unschuldigen verlangt haben solle, entgegnete er: nicht der Tod an sich, sondern der Wille Christi, daß er freiwillig starb, war Gott wohlgefällig, und als diese freiwillige Handlung hatte der Tod die Bedeutung vor Gott, nicht daß dieser seine Freude am Tode eines Unschuldigen hätte. Die Sünde der Menschen gab dazu den Anlaß Gott aber nahm das Blut an; was er verlangte, war indeß nur das Heil der Menschen. Er stellt Abälards Lehre nicht genug im Zusammenhange dar und wendet sie, als wolle jener die Erlösung nur auf Christi Beispiel und Lehre zurückführen. Was hilft uns der Unterricht Christi, sagt er, ohne unsere Wiederherstellung? Etwas Großes ist das Beispiel der Demuth und Liebe Christi; aber dieß alles können wir nicht festhalten, wenn uns nicht die objektive Erlösung durch ihn zu Theil würde. Es ist umsonst, wenn nicht vorher die Macht der Sünde in uns gebrochen wird; und wie soll Christus den Kindern durch das Beispiel nützen? Der unerforschliche Rathschluß Gottes ist der Grund, warum grade diese Erlösung geschah. Wer aber kann sagen, daß die Allmacht nicht auch eine andere Art erwählen konnte? Aber dadurch verliert die Wirksamkeit dieser Art nichts von ihrer Bedeutung, und vielleicht ist sie die angemessenste, da wir durch das große Leiden Christi an unsern tiefen Fall erinnert werden. In seinen Predigten über das Hohelied hebt er noch besonders den Grund hervor, warum diese Form der Erlösung die angemessenste war. Die vorzüglichste Ursach, warum Gott im Fleisch erschienen, ist, daß der sinnliche Mensch, welcher ihn nicht so lieben konnte, wenn er sich nicht sinnlich darstellte, durch seine sinnliche Erscheinung stufenweis bis zur Liebe seines unsichtbaren Wesens fortgebildet werden sollte. *)

Bei Petrus dem Lombarden**) finden wir verschiedene Elemente ohne Verarbeitung; auf Anselm nimmt er keine Rücksicht. Wie Augustin verwahrt er den Begriff der Versöhnung gegen das anthropopathische Mißverständniß, als habe Gott die Menschen gehaßt und erst von der Versöhnung an geliebt. Die ältere mythische Darstellung nimmt er wieder auf; ferner nennt er einerseits Christum

*) Cantica Canticorum sermo 20, § 6.

**) Lib. III. Distinct. 20.

das vollkommene und hinreichende Opfer; durch dieses eine Opfer hat er alle Schuld der Menschen getilgt. Er trug die Strafe unserer Sünden, befreite uns von der geistlichen, ewigen und zeitlichen Strafe und erfüllte das Gesetz vollkommen. Daneben findet sich aber auch Abälards Auffassung. Die Rechtfertigung besteht darin, daß wir durch ein so großes Unterpfind der göttlichen Liebe zum Vertrauen und zur Liebe Gottes und dadurch zur Heiligung angeregt werden. Diese Art der Heilung des menschlichen Elends war demselben besonders angemessen; nichts konnte mehr das menschliche Herz bewegen und aufrichten, als der Gedanke, daß Gott seinen Sohn an unserem Leiden habe Theil nehmen lassen.

Robert Pulleyn sagt: es gefiel Gott, die Erlösung des Menschen von der Sünde an den Preis Christi zu knüpfen. Er hätte uns auch anders erlösen können, aber er erwählte diese Art, um uns die Größe seiner Liebe und unserer Sünde anschaulich zu machen.*)

Seit Anselmus Zeit also entwickelt sich der Gegensatz einer zweifachen Auffassung der Erlösung: ob man diese Art derselben als etwas objektiv Nothwendiges betrachtet und aus dem objektiven Wesen dieser Art ihre Wirkungen ableitet; oder ob man mehr einen subjektiven Zusammenhang zwischen beiden setzt, als habe es Gott gefallen, den Preis der Erlösung an das Leiden Christi zu knüpfen, weil dieß am meisten geeignet war, die sittliche Umbildung der Menschen zu bewirken.

3. Die Aneignung der Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung.

Wenngleich im kirchlichen Leben die Veräußerlichung vorherrschte und manches Aeußerliche von der Scholastik aufgenommen wurde, so trifft doch die bedeutenden Lehrer der Scholastik nicht der Vorwurf, eine bloß äußere Werkheiligkeit aufzustellen. Sie suchten das Aeußere, was sie vorfanden, zu verinnerlichen; sie wollten den innern Entwicklungsprozeß des christlichen Lebens darstellen, nachweisen, wie es in der Gefinnung wurzele und Erlösung und Heiligung zusammenhänge, sie sind fern davon, mit einem bloßen Auctoritätsglauben sich zu befriedigen. Dieß erhellt schon aus dem in der Einleitung Gesagten, und zeigt sich auch in den genaueren Bestimmungen über die verschiedenen

*) *Ut quantitate pretii quantitatem nobis sui innotesceret amoris et nostri peccati.*

Beziehungen dieses Begriffes. Anselm faßt die ganze Glaubens- und Sittenlehre darin zusammen, wie der Mensch sich die Erlösung aneigne. Die Lehre der Bibel bestehe überall darin, zu zeigen, wie wir der göttlichen Gnade theilhaftig werden und unter derselben leben. Er sagt: der bloße Begriff macht nicht den Glauben, wenn auch dieser nicht sein kann ohne das Gegenständliche; es muß zum wahren Glauben hinzukommen die rechte Richtung des Willens, welche die Gnade bewirkt. *) Er unterscheidet **) ein *credere Deum*, *Christum* und *in Deum*, *in Christum*: jenes bezeichne den bloß äußeren Glauben, welcher nur die Form der Sache festhält, dieses den wahren, lebendigen Glauben, der die Gemeinschaft mit Gott ergreift (*credendo tendere in divinam essentiam*); jener ist bedeutungslos und todt, dieser enthält die Kraft der Liebe und bezeugt in der Liebe seine Macht und sein Leben. Der Glaube, welcher mit der Liebe verbunden ist, kann nicht müßig sein; dadurch, daß er so wirkt, beweist er, daß ihm Leben inwohnt. Hugo von St. Viktor ***) entwickelt den allgemeinen Begriff des Glaubens im Zusammenhang mit der religiösen Natur des Menschen. Der Glaube bezeichnet die Art, wie die unsichtbaren Güter unserer Seele innewohnen (*quodammodo in nobis subsistunt*), die wirkliche Lebensgemeinschaft mit Gott, das reale Dasein im menschlichen Gemüth. Denn die göttlichen Dinge können von uns nicht aufgefaßt werden durch die Sinne, den Verstand oder die Einbildungskraft; weil sie zu allem diesem nichts Analoges haben, erhaben sind über alle Bilder. Das einzige Behülfel ihrer Aneignung ist der Glaube. Wir können auch kein höheres Argument für die Realität der göttlichen Dinge haben, als den Glauben, weil alles, was zum Bewußtsein einer Sache dienen soll, eine gewisse Analogie zu derselben haben muß. Nun ist auch, wie die göttlichen Dinge, der Glaube erhaben über alles. In ihm kommen zwei Elemente zusammen, die Richtung des Gemüthes und das der Erkenntniß Gegebene. Dieß Letztere ist das Gegenständliche des Glaubens, aber sein Wesen besteht in einer Rich-

*) *de gratia et libero arbitrio* c. 6.

**) *Monologium* 72. cf. 75. *Ergo quoniam, quod aliquid operatur, inesse sibi vitam, sine qua operari non valeret, ostendit, non absurde dicitur operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis, sine qua non operaretur; otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis.*

***) Liebner S. 435.

tung des Gemüthes, und wenn auch diese nie ganz ohne das Erstere ist, so macht doch sie den Werth des Glaubens aus. Bernhard stimmt in der Auffassung vom Wesen des Glaubens mit Hugo überein, und wie dieser sich gegen die vorherrschende Begriffsrichtung erklärte, so auch er. Auch jetzt noch, sagt er, finden wir eine große Verschiedenheit der Erkenntniß oft bei gleichem Glauben; Manche, welche zuversichtlich glauben, haben doch nur dürftige Begriffe; ebenso hielten Viele im alten Testament den Glauben an Gott fest, erwarteten von ihm die sichere Erlösung und empfingen von diesem Glauben das Heil, obgleich sie nicht wußten, wann und wie das Heil ihnen werden würde.

Wichtig sind auch Abälards Bestimmungen. Der Glaube, sagt er,*) bezieht sich immer auf das Unsichtbare, nie auf das Sichtbare. Wie nun aber, wenn Christus zu Thomas sagt: du glaubst, weil du siehst? Etwas Anderes war es, was Thomas vor sich sah, etwas Anderes das, woran er glaubte. Den Menschen sah er, zu dem Herrn, an den er glaubte, bekannte er sich. Er sah das Fleisch, aber er glaubte an den in dem Fleische verborgenen Gott. Wir bemerkten, daß er im Gegensatz gegen die quantitative Schätzung der guten Werke hervorhob, wie alles auf die Gesinnung ankomme. Nur ihr schrieb er ein Verdienst vor Gott zu, da das Uebrige von den Umständen abhänge. Darüber angegriffen, erklärte er sich in seiner Apologie: ich bekenne, daß alle, welche in der Liebe zu Gott und dem Nächsten gleich sind, gleich gut und an Verdienst gleich sind, und daß es dasselbe Verdienst bleibt, wenn auch der Vorsatz des guten Willens an der Ausführung verhindert wird.

Nicht bloß Abälard, sondern auch die meisten übrigen Scholastiker verstehen unter *justificatio per fidem* nicht die objective Rechtfertigung, sondern eine subjektive Gemüthsbeschaffenheit, welche aus dem Glauben hervorgeht, die wahre innere Heiligung in der Liebe, welche aus dem Glauben entspringt. Diese subjektive Auffassung befriedigte aber Viele nicht; sie gab keine Gewißheit, sie trieb theils zu einem ascetischen Leben oder zu einer einseitigen Gefühlrichtung, theils bewog sie zu einem festen Anschluß an das Priesterthum, als den Quell der Gnade. Bernhard dagegen war durch die Erfahrungen seines Lebens zu einer mehr objektiven Auffassung gekommen: Keiner

*) Sentent. c. 4.

ist ohne Sünde;*) zu aller Gerechtigkeit ist mir genug, daß mir gnädig sei der, welcher mich erlöst hat. Christus**) ist nicht bloß gerecht, sondern auch die Gerechtigkeit selbst. Wer von Sünden gerechtfertigt ist und der Heiligung, ohne die niemand Gott schauen kann, nachstrebt, hört den Ruf: seid heilig, denn ich bin heilig. Die himmlische Geburt***) ist die ewige Prädestination, wodurch Gott die Menschen geliebt hat. Das Zeitlose der göttlichen Anschauung hebt er hervor: in ihr sollen sich die als sündlose darstellen, die in einer fortgehenden Läuterung durchs Leben gehen. An anderen Stellen vermischt sich ihm das Objektive und Subjektive: †) die Furcht geht voran, damit die Rechtfertigung nachfolge. Es lebt endlich der Gerechte aus dem Glauben, aber ohne Zweifel dem, welcher durch die Liebe wirksam ist. Auch Alanus nähert sich der objektiven Auffassung, wenn er die Frage aufwirft: ††) warum man von einer Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch die Liebe rede? Er antwortet: weil die Rechtfertigung hervorgeht aus der Gnade, zu welcher uns der Glaube hinrichtet. Robert Pulleyn entwickelt die Lehre so: der im Herrn lebende Gerechte empfängt schon innerlich geheiligt durch den Glauben als Zeichen seines Glaubens und seiner Gerechtigkeit und zum Wachsthum derselben die guten Werke; nicht als wenn die Gerechtigkeit durch die Werke vermehrt würde, sondern der Glaube erzeugt die innere Gerechtigkeit, und aus dieser gehen die guten Werke hervor. Aber der Glaube muß immer zunehmen, so daß er sowohl klarer in der Erkenntniß, als wärmer in der Liebe wird. Der todte Glaube ist müßig, ihn haben auch die Bösen; der wahre ist immer thätig.

Feste Gestalt erhielt die scholastische Lehre in diesem Punkt durch Petrus Lombardus. †††) Er giebt eine dreifache Bestimmung des Glaubens: Deum credere, Deo credere, und in Deum oder Christum credere. Die beiden ersten gehen auf ein bloß äußerliches

*) sermo zum Hohenlied 23, § 15.

**) 22, § 8. Quam ob rem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam credat in te, qui iustificas impium et solum iustificatus per fidem pacem habebit ad Deum. Qui ergo iustificati a peccatis sectari desiderant sanctimoniam, etc.

***) 23, § 15.

†) ep. 107, § 4.

††) regula 93.

†††) Sentent. III, Dist. 23.

Fürwahrhalten, das dritte auf den Glauben, wodurch wir in Gemeinschaft mit Gott treten. Mit einem solchen ist die Liebe nothwendig verbunden, und dieser Glaube allein ist der rechtfertigende. Die Liebe ist das Werk dieses Glaubens und der Grund des ganzen christlichen Lebens. Die aristotelische Unterscheidung zwischen der Form als bildendem Prinzip (*eidos*, forma) und dem unorganischen, dadurch bestimmten Stoff (*ύλη*, materies) auf den Glauben anwendend, unterscheidet er den Glauben als die *qualitas mentis informis*, die bloße Materie des Glaubens, und die *fides formata*, wenn zu jener die Beseelung durch die Liebe hinzukommt, sie formirt und bestimmt. Die *fides formata* ist die wahre Tugend, und dieser durch die Liebe thätige Glaube allein rechtfertigt.*)

4. Verhältniß von Gnade und Freiheit.

Die gewandte Dialektik der Scholastiker wußte der Form nach das Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens aufrecht zu erhalten, aber sie sind zu befangen in der augustinischen Lehre, um der freien Selbstbestimmung eine wirkliche Bedeutung zuzuerkennen, und es fehlt daher auch nicht an Zweideutigkeiten. Anselmus**) unterscheidet nach Aristoteles *δύναμις* und *ἐνέργεια*, d. i. potentia und actus. Keine Fähigkeit eines geschaffenen Wesens kann durch sich selbst zur Wirksamkeit kommen ohne äußere Einwirkungen, welche die potentia zum actus werden lassen; aber die Fähigkeit bleibt doch. Das Auge sieht nur vermöge des Sonnenlichtes, doch kann man sagen, daß auch im Finstern das Auge das Vermögen zu sehen habe. So behält der verderbte Wille immer die Fähigkeit zum Guten, obgleich diese nur durch Hinzutreten der *gratia efficax* zur Wirksamkeit gelangt.

Robert Pulleyn sagt: so oft die Gnade sich jemand anbietet, handelt er entweder so, daß er mit der Gnade wirkt, oder sie zurückweisend, hört er nicht auf, das Böse zu thun. Die erste Ursache alles Guten ist die Gnade; dem freien Willen kommt auch ein Antheil zu, aber ein untergeordneter. Das *meritum* desselben ist, wenn er aufhört, dem göttlichen Willen zu widerstreben. Danach könnte man

*) *Fides quam ipsi daemones et falsi Christiani habent, qualitas mentis est, sed informis quia sine caritate est. ibid.*

**) *de libero arbitrio und de concordia praescientiae et praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii.*

meinen, daß dieser Scholastiker dem freien Willen einige Kraft zuschreibe und keine *gratia irresistibilis* annehme. Aber es kommt darauf an, wie er sich den Begriff der Freiheit dachte; er konnte dabei doch dieselbe im Gegensatz gegen einen bloßen äußern Zwang auffassen und sie darin setzen, daß eine Entwicklung allein aus dem inneren Wesen stattfinde, so daß der Mensch frei zu handeln glaubt, weil er sich ganz aus sich selbst bestimmt; dabei kann aber noch bestehen, daß er durch eine höhere Nothwendigkeit bestimmt wird. In der That ist die Meinung Roberts diese, daß, wenn die wirksame Gnade von Gott dem Menschen mitgetheilt werde, sie den freien Willen so anziehe, daß er ohne Widerstand folge. Obgleich die Gnade den Irrenden zurückziehe, zwingt sie ihn doch nicht gegen seinen Willen aber sie sei so mächtig, daß sie auch den Verkehrtesten umwandeln könne. Es ist demnach der freie Wille doch nur die Form der unwiderstehlich wirkenden Gnade, wie bei Augustin und im Buch *de vocatione gentium*.

Bei den Mystikern, welche dem Praktischen größere Bedeutung einräumen, könnte man eine stärkere Hervorhebung des freien Willens vermuthen; aber bei Bernhard von Clairvaux*) ist es wahrscheinlich doch nur der Anschein einer die Gnade bedingenden Freiheit: Wir werden durch die Gnade zum Guten angeregt und darin gefördert. Nimm den freien Willen, und es wird nichts sein, was zum Heil geführt werden könnte; nimm die Gnade, und es fehlt die Ursache des Heils. Es kann die Rettung, ohne daß beides da sei, nicht zu Stande kommen. Gott ist der Urheber des Heils, der freie Wille ist nur empfänglich dafür; er wirkt mit der Gnade, indem er sich retten läßt. Daher kann Gott nur auf Menschen so einwirken, weil sie des freien Willens fähig sind. Er setzt die Freiheit entgegen dem Zwange der Sünde, dem Elend: das Erste ist die Freiheit der Natur, das Zweite die Freiheit der Gnade, das Dritte die Freiheit der Herrlichkeit. Die Gnade bezweckt, den freien Willen anzuregen. Der Mensch wird nicht gegen seinen Willen gerettet, denn wenn der Wille aus einem bösen in einen guten verwandelt wird, so wird die Freiheit nicht hinweggenommen, sondern nur umgewandelt. Er setzt dabei voraus, daß die Beschaffenheit des Willens ursprünglich freie Verschuldung und Folge der Erbsünde sei. Seine Darstellung führt doch,

*) *de gratia et libero arbitrio*.

wenn man alles zusammennimmt, auf die augustinische Auffassung. Richard von St. Viktor in seiner Schrift: über den Zustand des innern Menschen*) sagt: wie soll der Wille des Menschen nicht wahrhaft frei sein? und will nicht gelten lassen, daß man ihn gefangen nenne. Die Gnade wird oft dem Nachlässigen von freien Stücken angeboten, oft wird sie unsern Anstrengungen plötzlich entzogen. Der freie Wille kann die Gnade, die Gnade kann ihn gewinnen; sie kann ihm wieder genommen werden, weil er nie ohne Schuld gefunden wird. Trotz dieser starken Ausdrücke steht auch Richard auf augustinischem Standpunkt.

Nicht anders Petrus Lombardus, bei welchem wir außerdem zuerst die Distinktion der *gratia gratis dans* und *gratia gratis data* finden, welche weiterhin von den Scholastikern vielfach angewendet wird. Das Erste ist das wirksame Prinzip der Gnade, die Gnade als das Verleihende, Gott selbst; das Zweite das Mitgetheilte, Göttliche als beseelendes Prinzip des Lebens (*qualitas informans*), die durch Gott im Leben zu Stande gekommene Beschaffenheit, die wahre innere Tugend.**)

d. Die Lehre von den Sacramenten.

In den Bestimmungen, zu welchen diese Lehre ausgebildet wurde, tritt besonders das eigentlich katholische Element des Mittelalters hervor. Die Scholastiker mußten, was sie in der Kirchenlehre fanden, mit ihren Grundprinzipien in Verbindung setzen, und zwar war dieß bei ihnen nichts Absehtliches, sondern ihr eigenes religiöses Leben war bestimmt durch den Geist der Kirche. Aber unter der Einwirkung ihrer Prinzipien bildeten sich nun doch Gegensätze unter ihnen, und zwar besonders in dieser früheren Periode der Scholastik; daher auch manche Spuren christlicher Wahrheit, die mit der herrschenden Lehre stritten, sich bemerken lassen. Die Scholastiker nahmen die augustinische Definition des Sacramentes auf, aber sie genügte ihnen nicht vollständig. Die Definition, welche sie verlangten, sollte alles enthalten, was damals zum Begriff und zu den Wirkungen des Sacramentes gerechnet wurde. Hugo von St. Viktor definiert***) das Sacrament

*) de statu interioris hominis P. I, tract. 1, c. 23.

**) Lib. II, Dist. 27.

***) De sacram. Lib. I. P. IX, 2. cf. Summa tract. II, 1. Ziehn er 428 fig.

als materiale elementum ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Das Sacrament unterscheidet sich also von andern heiligen Zeichen durch Folgendes: erstens es muß eine innere Analogie mit der dargestellten Sache haben; zweitens es muß von Christo dazu auserwählt sein, um diese bestimmte Sache darzustellen; drittens es ist auf das äußerliche Zeichen nun wirklich diese unsichtbare göttliche Wirkung übertragen, die magische Wirkung desselben, sofern das äußerliche Zeichen nun wirkt durch sich selbst, wozu es eingesetzt ist. Hier haben wir die Grundlage des ganzen katholischen Begriffs des Sacramentes. In der Summa sententiarum sagt er: das Sacrament sei *visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae*. Auch hier sehen wir dasselbe Merkmal, daß die *invisibilis gratia* dem äußerlichen Zeichen wirklich mitgetheilt ist. In demselben Sinne spricht sich Petrus Lombardus aus: es stelle das Bild der Gnade vor und sei die Ursach derselben. *) Hugo unterscheidet in seinem Traktat de sacramentis fidei drei Klassen von Sacramenten: erstens die, worauf besonders das Heil beruht (Taufe und Abendmahl); zweitens die, welche nicht zum Heil nothwendig sind, aber doch nützlich zur Heiligung, die Zahl derselben ist unbestimmt; drittens was dazu dient, für die Verwaltung der übrigen Sacramente fähig zu machen, dieß ist die priesterliche Ordination.

Die Scholastiker untersuchten, weshalb die Einsetzung solcher Zeichen für das Christenthum nothwendig sei, und suchten zu erklären, warum dem Sacrament so viel zugeschrieben werde. Hugo findet den Grund in Folgendem: weil der Mensch von der innern Gemeinschaft mit Gott sich entfremdete, in der Außenwelt sich zerstreute, mußte er durch das Aeußere wieder zum Innern geführt werden. Ferner: weil der Mensch durch Hochmuth gefallen war, mußte er durch Selbstdemüthigung wieder zu Gott zurückgeführt werden, und diese bestand darin, daß er von diesen äußerlichen Dingen das empfing, was ihm für das innerliche Leben nothwendig ist. Auch Robert Pullen führt den letztern Grund an: durch Hochmuth war der Mensch gefallen; die Heilung mußte vom Entgegengesetzten ausgehen. Der vernünftige Mensch, der über die Natur zu herrschen bestimmt war, sollte sich vor

*) Sent. IV, 1. Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

dem sinnlichen Elemente demüthigen, durch dasselbe Gnade empfangen. Man erkennt hier wohl die Veräußerlichung des Begriffes der Demuth.

Wenn nun von einer Seite die Scholastiker dazu geführt wurden, in die äußeren Dinge zu viel hineinzulegen, so wurden sie andererseits zu einer Reaction gegen diese Veräußerlichung gebracht und verwahren sich gegen noch weitere Uebertreibungen in dieser Beziehung. Hugo von St. Viktor*) sagt: der Mensch solle sein Heil in diesen Dingen, nicht aber von ihnen suchen; nicht vom Element als solchem empfängt er die heilbringende Wirkung, sondern die Ursach derselben ist immer nur Gott, und bei ihm, nicht bei den Sacramenten, sucht er das Heil und empfängt es in ihnen. Das Äußere der Sacramente ist also nur die Vermittlung des Heils.

Man warf die Frage auf: wie sich die Wirkung der Sacramente zu der des Glaubens verhalte, und hier ergaben sich den Scholastikern von ihren Prinzipien aus manche antikirchliche Bemerkungen. Robert Pullen sagt: was der Glaube bei der Taufe gewirkt hat, das stellt die äußerliche Taufe nur dar; der Glaube tilgt die Sünden, die Taufe zeigt dieß an. Hugo bestreitet die unbedingte Nothwendigkeit der äußerlichen Sacramente: wie, wo die Liebe ist, das meritum des Menschen nichts verliert, wenn auch das gute Werk nicht zu Stande kommen kann, so wird die Wirkung des Heils nicht verhindert, wenn das Verlangen nach dem Sacrament im Innern vorhanden ist. Hier also die Lehre, daß in solchem Fall das votum die Stelle des Sacraments vertrete. Nur weil es göttliche Ordnung ist, daß diese heilbringende Wirkung vermittelt des Sacramentes empfangen werden soll, so ist es eine zum Verderben gereichende Verachtung der göttlichen Ordnung, daß man sie verschmäht, wo man sie haben kann.

Die Zahl der Sacramente. Wenngleich die Anwendung des Begriffes sacramentum noch unbestimmt war, so finden wir doch Taufe und Abendmahl, Confirmation, Buße, Ordination, auch die Ehe als Sacramente bisher schon allgemeiner hervorgehoben, so daß sich die Anlage zu sechs Sacramenten bereits gebildet hatte. Nur eines fehlte in den früheren Zeiten noch, die unctio extrema. Nun findet man Spuren, daß im Alterthum Kranke unter Gebet mit

*) Liebner S. 430.

Del gesalbt wurden, was seine Anschließung besonders an den Brief des Jacobus C. 5 und an Ev. Marc. C. 16 hatte. Als nach der Völkerwanderung die Kirche sich unter den rohen Völkern bildete, mußte man den heidnischen Gebräuchen der Amulette, des Besprechens entgegenwirken und wählte die Salbung, um einen christlichen Gebrauch an die Stelle zu setzen. Man forderte die neubekehrten Völker auf, den christlichen Gebrauch zu benutzen. Anfangs durften die Laien die letzte Delung ertheilen, dann ward sie Sache der Priester. Das Concil von Pavia 850 sagt Canon 8: auch jenes heilsame Sacrament, welches Jakobus empfiehlt, sei den Gemeinden genau bekannt zu machen; mit Glauben verlangt, wirke es Vergebung der Sünden, und die leibliche Gesundheit könne hergestellt werden. So kam denn diese Handlung als ein siebentes Sacrament hinzu. Damiani, welcher zwölf Sacramente nannte, führt die letzte Delung darunter auf. *) Hugo erklärt sich zwar noch unbestimmt; der Erste aber, welcher öffentlich in der Kirche die Siebenzahl der Sacramente lehrte, ist Otto von Bamberg, der Apostel der Pommern; er erwähnt diese Zahl in der catechetischen Rede, welche er 1124 in Pommern hielt. **) Petrus Lombardus blieb bei der Siebenzahl stehen: ***) baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Von der unctio extrema sagt er, daß, wenn dieß Sacrament mit Andacht und Glauben verwaltet werde, der Mensch dadurch an Leib und Seele erleichtert werde; diene es ihm nicht zur Gesundheit des Leibes, so doch zur Gesundheit der Seele.

1. Von der Taufe.

Bei den Bestimmungen über dieß Sacrament machte Schwierigkeit die *res sacramenti* in dem Verhältniß zum *sacramentum*. Man warf die Fragen auf, wie diese Wirkung bei den bewußtlosen Kindern vor sich gehen könne, wie das Schicksal der ungetauften Kinder, welche man verdammt glaubte, zu erklären sei. Die Polemik der katharischen Sekten †) wandte sich gegen die Beweise durch Bibelstellen;

*) sermo 69.

**) Gieseler Kirchengesch. II, II, 453 zweifelt an der Zuverlässigkeit der Angabe, da die Rede, welche der Biograph mittheilt, schwerlich ächt sei. (3.)

*** Lib. IV, Dist. 2.

†) Chr. H. Sahn, Geschichte der Keger im Mittelalter, bes. im 11., 12., 13. Jahrh. 2 Bb. 1845. 1847.

sie bestritten entweder das Sacrament der Taufe überhaupt und betrachteten die Wassertaufe als bloß johanneisch, die Taufe Christi hingegen, sagten sie, sei die Geistestaufe, und bestehe in dem consolamentum,*) der Mittheilung des Geistes durch Handauflegung; oder sie verwarfen doch die Kindertaufe und ließen nur eine Taufe der Erwachsenen zu.

2. Vom Abendmahl.

In dem Berengarischen Streit hatte die Brodverwandlungslehre gesiegt, indeß erhält sich noch manche Spur einer fortdauernden Reaction. Anselm, Petrus Lombardus, Hugo beschäftigen sich mit Widerlegung der Meinung, daß der Leib non re neque veraciter, sed significatione gegenwärtig sei. Das Brod im Abendmahl werde nur auf die Weise Leib Christi genannt, wie Christus auch der Fels heiße. Petrus der Lombarde sagt, daß die Vertheidiger der bloß geistigen Gegenwart sich auf Ev. Johannis 6. 6 beriefen. Die Katharer des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts griffen auch diese kirchliche Lehre an; sie erklärten entweder alles im Abendmahl nur symbolisch: Christus habe unter seinem Leib und Blut seine Lehre und seine Worte gemeint, welche Brod und Wein für die Seele werden sollten; oder sie nahmen eine bloß geistige Gegenwart Christi an und brauchten zur Erklärung der Einsetzungsworte ähnliche Auslegungen, wie sie nachher zur Zeit der Reformation vorkommen. Sie beriefen sich auf Johannis 6. 6: das Fleisch ist nichts nütze, oder fasten das *τοῦτό ἐστι δεικτικῶς*, so daß Christus dabei auf seinen eigenen Leib hingewiesen habe. Manche verstanden die Lehre so, daß dadurch die Art bezeichnet werde, wie das Natürliche durch das Christenthum geheiligt werde, die Heiligung der täglichen Speise durch Glaube und Gebet. Peter von Bruis**) behauptete sogar, das Abendmahl sei gar nicht als eine immer zu beobachtende Handlung von Christo eingesetzt; er habe nur einmal seinen Leib und Blut unter die Jünger ausgetheilt. Dieser Ausdruck ist dunkel; vielleicht will er sagen, daß Christus ein für allemal diese Handlung vollzogen habe. Die Polemik jener Scholastiker richtete sich vielleicht nicht bloß gegen diese

*) Ein Katharisches Rituale herausg. v. E. Kunz. 1852. S. 23. 59.

**) Petri Venerab. Abb. Cluniac. ep. ad Arelatensem etc. episcop. adv. Petrobrusianos Bibl. Patr. Lugdun. XXII, 1033. Hahn I, 408. Gieseler Kircheng. II, II, 536.

Sekten, sondern auch gegen solche, welche inmitten der Kirche ähnlichen Meinungen anhängen. Abälard sagt, daß der wichtige Streit, ob das Brod bloß Bild oder Substanz des Leibes sei, noch nicht zu Ende sei. Zacharias von Ehrhsoopolis*) bemerkt: es gebe Einige, die aber kaum entdeckt werden könnten, welche mit dem verurtheilten Berengar übereinstimmten und doch mit der Kirche ihn verdammt, und zwar deshalb, weil er die Form der kirchlichen Terminologie verworfen und sich so nackt ausgesprochen habe. Er sei nicht dem Gebrauch der heiligen Schrift gefolgt, die oft das Bild einer Sache für die Sache selbst setze. Er hätte gar nicht Streit über die Sache erheben sollen. Bei mystischen Theologen, wie Rupert von Deutz, welche übrigens der kirchlichen Lehre treu sind, finden wir hier ein Austreifen an eine geistigere Auffassung. Er bestreitet**) diejenigen, welche behaupten, daß die Unwürdigen im Abendmahl nur die *figura* oder das *signum corporis Christi* empfangen. Er redet von einer *translatio* und *conversio*, daß das Brod nicht bloß dem Namen nach Leib Christi sei, sondern der Wirkung nach. Dennoch sagt er:***)) es sei nicht die Art des heiligen Geistes, die Substanz zu vernichten, welche er sich für seine Gaben aneigne; die Substanz werde auf unsichtbare Weise zu etwas potenzirt, was sie früher nicht war. Er vergleicht die Verbindung des Brodes und Weines mit Leib und Blut Christi mit der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Seine Bemerkungen führen auf die Meinung, daß die Substanz des Brodes und Weines von dem sich damit verbindenden Leib und Blut Christi durchdrungen werde. In der Lebensbeschreibung des Erzbischofs Malachias von Armagh in Irland thut Bernhard von Clairvaux eines irländischen Geistlichen Erwähnung,†) welcher im Abendmahl nur eine heiligende Kraft Christi, nicht seinen wahren Leib erkennen wollte. Es ist überhaupt merkwürdig, daß bei manchen frommen Männern dieser Zeit, wie aus ihren Lebensgeschichten erhellt, Zweifel an der Brodverwandlung erwachten, und dieß der Mittelpunkt der Aufsechtungen war, mit denen sie zu kämpfen hatten. Allein diese Lehre hing wiederum mit dem ganzen

*) Prémonstratensermonch in Laon um 1157, verfaßte *evangelicae concordantiae* libb. IV. Bibl. Patr. XIX, 732. (3.)

**) *de spiritu sancto* III, 20.

***)) in *Exodum* II, 10.

†) c. 26. Reander, V, II, 653.

Standpunkte der Zeit, mit dem einseitig vorherrschenden supranaturalen Element, der Richtung zum Magischen, zusammen. Die immerwährende Selbsterniedrigung Christi wird wie im Culminationspunkt der Gnade und des Wunders angeschaut; das Priesterthum stellt sich grade hier als das Organ zur Vermittlung zwischen Himmel und Erde dar, und so kann man sagen, daß der eigenthümliche Geist des Mittelalters in dieser Lehre das Wesen seiner Anschauung objectivirte. Wenn daher ein Zweifel daran entstand, so ging er nicht selten nicht aus einer Reaction des reinen und christlichen Bewußtseins, sondern aus einer einseitigen Verstandesrichtung hervor, welche bei consequenter Entwicklung sich auch auf andre Gegenstände des Glaubens ausgedehnt haben würde. Behauptete sich nun in solchen Versuchungen die Brodverwandlungslehre, so wurde dieß wohl als ein Sieg des christlichen Standpunktes selbst über den verweltlichten betrachtet. Für den, welcher in der eigenthümlichen geistigen Atmosphäre des Mittelalters wie in seinem Element lebte, war es nothwendig, die Gegenwart Christi im Abendmahl in solcher Weise der Anschauung aufzufassen, und die Scholastiker waren ganz in diese Form des Fühlens und Denkens eingeweiht. Die dialectische Entwicklung, welche sie ihr gaben, hat nur das Verdienst einer größern Vergeistigung und Reinigung der Vorstellung von manchen Abenteuerlichkeiten. Anselm schreibt einem Abt:*) der Zweck des Abendmahls ist, daß der Gläubige an Leib und Seele mit Christo verbunden werde. Fragt man, wie Christi unvergänglicher Leib von den Zähnen zernagt werden könne, so antworte ich, daß man es Gott überlassen müsse. Die Substanz des Brodes und Weines bleibe nicht zurück, aber doch die Merkmale der äußern Erscheinung, und mit diesen könne etwas vorgehen, was das zu Grunde Liegende selbst nicht berühre. Er giebt dabei den Unterschied von *res sacramenti* und *figura* zu; man könne auch noch nach der Consecration Brod und Wein *figura* nennen, weil es etwas anders sei, was das Auge des Glaubens, etwas anders, was der Unglaube sehe. Hildebert von Mans ist der Erste, welcher den Ausdruck *transsubstantiatio* gebraucht;**) er bemüht sich, das Krasse der Vorstellung zu mildern: obgleich Christus seiner menschlichen Natur nach im Himmel sei, theile er sich uns doch täglich mit; sein Leib sei eine gei-

*) epp. lib. IV, 106. 107.

**) sermo 98.

ftige Nahrung, wirke geiftig in uns. Der Natur des Leibes an ſich widerſpreche die Ubiquität, aber Chriſti Leib ſei durch eine übernatürliche Wirkung auf jedem Altare gegenwärtig. Hugo *) ſagt: nur der ſinnliche Menſch frage, was aus dem Leibe Chriſti im Abendmahl werde; ſeine leibliche Gegenwart diene nur zum Beſten der Menſchen, und zwar ſo lange die ſinnliche Austheilung dauere, danach ſinde die geiſtige Gegenwart ſtatt. **) Petrus Lombardus ***) trägt die verſchiedenen Meinungen ohne beſtimmte eigene Entſcheidung vor; am meiſten neigt er ſich zu der Anſicht, daß die *accidentia* ſeien ſine *subjecto*, und zu dieſer Beſtimmung wurden die Scholaſtiker getrieben, wenn ſie die Brodverwandlung feſthalten und doch die Uebertragung ſinnlicher Veränderungen und krasser Ausdrücke auf den Leib Chriſti vermeiden, oder wenn ſie nicht gelten laſſen wollten, daß, was im Abendmahl ſinnlich geſchehe, bloß ſcheinbar und doſetiſch ſei. Durch Innocenz III. wurde auf dem lateranenſiſchen Concil 1215 die Brodverwandlung als Glaubensartikel feſtgeſtellt. †)

Der Gebrauch der Kindercommunion findet ſich in der abendländiſchen Kirche bis ins zwölfte Jahrhundert. Die bewußtere Unterſcheidung des Sacramentes der Taufe und des Abendmahls mußte eine Veränderung bewirken, und das ſcholaſtiſche Zeitalter war geeignet, die Differenz zum Bewußtſein zu bringen. Doch ging die Abſchaffung nicht zuerſt von einem reinen dogmatiſchen, ſondern von einem abergläubischen Intereſſe aus, von der Furcht, von dem Wein etwas zu vergießen bei der Mittheilung an Kinder. Unter denen, welche für die Beſeitigung wirkten, iſt Hugo von St. Viktor; ††) er ſagt: den neugeborenen Kindern ſoll dieß Sacrament in Geſtalt des Bluts durch den Finger des Prieſters gegeben werden, weil ſie erſt ſaugen können. Er führt nun eine Stelle Auguſtins an, worin die Kindercommunion vorgeſchrieben wird. Wenn, ſagt er, bei der Darreichung an die Kinder eine Gefahr entſteht, ſo ſolle man ſie lieber unterlaſſen und ſich nicht durch Auguſtin ſchrecken laſſen, denn Auguſtin ſelbſt ſage: man müſſe nicht zweifeln, daß jeder, welcher in der

*) Liebner, Hugo v. St. Vikt. S. 451 flg.

**) De sacram. II, P. VIII. c. 6 seq.

***) Lib. IV, Dist. XI. XII.

†) transsubstantiatur panis in corpus Christi etc. potestate divina.

††) De sacramentis, caerimoniis etc. I. c. 20. Reander, Kirchengesch.

Taufe Glied des Leibes Christi geworden, auch an seinem Leibe und Blute Theil habe. So wurde denn der Gebrauch abgeschafft.

Die Kelchentziehung. In der älteren Kirche findet sich keine Spur von einem andern, als dem vollständigen Genusse des Abendmahls nach den Worten der Einsetzung. Es war ein Kennzeichen des Manichäismus, wenn jemand bei dem öffentlichen Gottesdienst den Wein verschmähte, und Leo der Große bedrohte einen solchen mit der Excommunication.*) Gelasius erklärte sich ebenfalls stark dagegen; er sagt in einer Stelle, welche Gratianus**) aufbewahrt hat: wir haben vernommen, daß Einige den Leib Christi ohne den Kelch genießen wollen; lieber sollten sie sich des Sacramentes enthalten, weil eine Theilung desselben ohne großes Sacrilegium nicht stattfinden kann. Eine Ausnahme zeigt sich in der alten Zeit nur, wenn man das geweihte Brod zu täglichem Genusse mit nach Hause nahm, oder wenn man ganz zarten Kindern bloß Wein gab. Die abergläubische Besorgniß, von dem Weine nichts zu verschütten, welche durch die Brodverwandlungslehre gesteigert ward, veranlaßte zuerst dazu, den Kranken nur in Wein getauchtes Brod zu geben. So soll es im Anfang des zwölften Jahrhunderts in England schon hin und wieder Sitte geworden sein, den Laien auch bei sonstiger Communion das eingetauchte Brod zu geben. Ein gewisser Lambert bekämpfte dieß; der Bischof Arnulph von Rochester***) aber und der Abt Rudolph von Köln†) vertheidigten den Gebrauch. Paschalis II. erklärte hingegen noch:††) keine menschliche Neuerungen dürfe eingeführt werden; Brod und Wein sei jedes besonders vom Herrn ausgetheilt worden, daher müsse es in der Kirche so beibehalten werden. Nun wirkte aber die Idee vom Priesterthum und vom Opfer weiter darauf ein; es schien genug, wenn nur der Priester es genösse. Dazu die Lehre von der Kirche, der man die Macht zuschrieb, in der Verwaltung der Sacramente Veränderungen vorzunehmen. Die Scholastiker trugen das Ihrige dazu bei, die Kelchentziehung allgemeiner zu machen, indem sie die Lehre von der concomitantia corporis et sanguinis Christi

*) sermo 41.

**) Decretum Gratiani. P. III. de consecratione distinct. II, c. 12.

***) d'Achery Spicilegium III, p. 470.

†) Bona de rebus liturgicis; Reander, V, I, S. 666. Gieseler, II, II, 441, 4te Aufl.

††) ep. 32.

entwickelten, d. h. die Behauptung, daß in jeder der beiden Gestalten auch die andre enthalten sei. Obgleich man Leib und Blut getrennt nehme, sagt Anselm,*) so erhalte man doch nur einmal und nicht zweimal den ganzen Christus. Die getrennte Austheilung sei nach Christi Beispiel geschehen, welcher zeigen wollte, daß sich die Gläubigen mit Leib und Seele Christo verbinden müßten. Anselm sagt also nicht, daß eine Gestalt nicht genug sei; aber er will beide Gestalten ausgetheilt wissen, weil Christus es so eingesetzt habe. Auch Petrus Lombardus sagt: Christus sei in doppelter Gestalt genommen worden, um zu zeigen, daß die Erlösung sich auf den ganzen Menschen, auf Leib und Seele beziehe; nur müsse man es nicht so denken, als habe man im Brode bloß den Leib. Der erste Vertheidiger der Kelch-entziehung ist Robert Pullen:**) damit Christi Anordnung in Bezug auf das Sacrament nicht verändert werde, sei nur nöthig, daß der Priester Leib und Blut gesondert nehme. Nach Anordnung der Kirche, welche nach ihrem Gutdünken ändern darf, wird bloß der Leib den Laien gegeben, damit das Blut nicht verschüttet werde. Auch verlieren sie nichts dabei, da mit dem Leibe auch das Blut gegeben sei. Gefährlich Kranken könne man auch etwa nur das Blut geben; sie würden doch genug empfangen.

Der Probst Folmar von Trausenstein***) in Franken im zwölften Jahrhundert erklärte sich gegen die Lehre von der Concomitanz; er scheint ein Mann von freierer Forschung gewesen zu sein, der an abergläubischen Legenden Anstoß nahm und sich bestrebte, eine andere Auffassung von der Gegenwart Christi im Abendmahl sich zu bilden; befangen aber in dem kirchlichen Lehrbegriff, blieb er in einer gewissen Unklarheit: Christus erscheine nach seiner Himmelfahrt nicht mehr leiblich auf Erden; eine Ubiquität des Leibes sei nicht anzunehmen. Nach der Verbindung mit der göttlichen Natur habe doch die menschliche ihre natürlichen Eigenschaften behalten, und ein menschlicher Leib könne nicht an zwei Orten sein. Dieß hätte ihn weiter führen können, aber er zog die Consequenzen nicht; er behauptete nur, daß zwar in dem Brode der wahre Leib Christi, aber ohne die körperlichen Glieder, und in dem Wein das Blut Christi, aber ohne das Fleisch

*) ep. 107.

**) Sentent. P. VIII, c. 3.

***) Reander V, II, 669.

enthalten sei. Es sei zwar mit beiden Gestalten der ganze Christus da, aber nicht in allen seinen Theilen (*totus, sed non totum*.) Seine Unterscheidung der *natura verbi et corporis* führte auch auf diesen Punkt und zog ihm die Beschuldigung des Nestorianismus zu. Da nun sein Gegner, Gerhoh von Reichersberg, die Ubiquität des Leibes behauptete, so warf man ihm dagegen Eutychianismus vor. *)

Das Messopfer. Petrus Lombardus nennt das Messopfer die *memoria* und *repraesentatio* des einen Opfers Christi. Christus werde täglich auf sacramentliche Weise geopfert. Das Opfer Christi selbst werde nicht wiederholt, denn wie es nur einen Leib Christi gebe, so auch nur ein Opfer; aber wegen der Schwäche der Menschen geschehe diese sacramentliche Opferung. **) Die Lehre vom Messopfer gewinnt nun besondere Bedeutung durch ihren Zusammenhang mit der Kirchenbuße und der Vergebung der Sünden nach der Taufe; die Lehre von der Buße aber steht wiederum in enger Verbindung mit der vom Begefeuer.

3. Die Buße.

Petrus der Lombarde theilte dieses Sacrament in drei Theile: 1) die *compunctio cordis*, 2) die *confessio oris*, 3) die *satisfactio operis*. ***) In der Theorie ging man auch hier von dem Grundsatz aus, daß ohne die kirchliche Buße nur durch die innere Zerknirschung und das Sündenbekenntniß die Vergebung der Sünden erlangt werden könnte. Die dem Priester übertragene Gewalt zu binden und zu lösen bestehe nur in der Verkündigung des Urtheils, und gültig sei dieß nur, sofern es mit dem göttlichen übereinstimme. Petrus unterschied daher die Sündenvergebung bei Gott und die Absolution in *facie ecclesiae*. Es sollte nur strafbar sein, wenn man das Sacrament der Beichte und Absolution aus Verachtung nicht gebrauche, wenn doch der Gebrauch möglich sei. Dennoch konnte sich die ganze Lehre von einer nothwendigen Beichte, Kirchenbuße und Ablass durch gewisse Mittelglieder anschließen, sofern man nämlich festhielt, daß Erlass der Schuld vollständig und nur einmal durch die

*) Pezii Thesaurus anecd. I, P. II, 221. Biblioth. Patr. Lugd. t. XXV.

**) Sent. IV. Dist. XII. q. 7.

***) Sent. IV. Dist. XVI.

Taufe geschehe, für die das Taufgelübde verletzende Sünde aber noch besondere Genugthuung von Gott gefordert werde. Als solche freiwillig übernommene Kirchenstrafe und Genugthuung des Priesters betrachtete man Gebete und Almosen. Wer diese Kirchenstrafen nicht leistete, mußte, wie man meinte, um so mehr in den Strafen des ignis purgatorius Genugthuung leisten für die göttliche Gerechtigkeit. So gilt die juridische Betrachtung doch immer in sehr weiter Ausdehnung, und der Priester hat die Gewalt, die größeren Strafen vermöge des Verdienstes Christi in kleinere zu verwandeln. Doch setzt Petrus hinzu, daß auch ohne die Kirchenbuße jemand von dem ignis purgatorius befreit werden könne, wenn die Verknirschung so groß sei, daß sie die Stelle solcher Strafen vertrete. Messopfer und Fürbitten der Kirche für die Todten sollten zur Befreiung der leidenden Seele aus dem Reinigungsfeuer dienen. Nun aber sehen wir, in welches Gedränge diese Männer kommen, wenn sie alles in der Praxis Gegebene mit ihrem System in Uebereinstimmung bringen wollen. Petrus Lombardus setzt den Fall, daß ein Reicher und ein Armer sterben; für diesen seien nur die gewöhnlichen Messen und guten Werke da, der Reiche aber könne mehr Messen für sich lesen lassen; werde nun der Reiche etwas voraushaben? Er antwortet einmal: der Reiche hat vor dem Armen nichts voraus, beide erlangen ganz Gleiches; dieselbe Wirkung erfolgt auf verschiedene Ursachen. Mit dieser Antwort befriedigte er aber die Kirche nicht, denn ihr zufolge brauchte man diese nicht zu Hülfe zu rufen. Deshalb antwortete er weiter: es erfolge für den Reichen zwar nicht eine vollständigere, aber doch eine schnellere Befreiung aus dem Fegfeuer.

Die Veräußerlichung des Bußwesens rief Gegensätze hervor. Abälard in seinem Werk *Scito te ipsum* hält den Bischöfen vor: wenn sie so leichten Ablass erteilten, warum sie es nicht aus reiner Liebe thäten, sondern Geld dafür nähmen? Er bekämpft die Anwendung der Stelle von der dem Petrus übertragenen Gewalt zu binden und zu lösen; dieß sei nicht in Bezug auf gewisse Aemter gesagt, sondern in Bezug auf die Apostel und auf die, welche ihnen in der Gesinnung gleichen.

Zweiter Abschnitt des scholastischen Zeitalters.

(das dreizehnte Jahrhundert.)

Die allgemeine Dogmengeschichte.

Das Resultat der Kämpfe zwischen der dialektischen und kirchlichen Richtung war gewesen, daß jene zwar nicht besiegt, aber zu einer gemäßigteren Anwendung beschränkt wurde. Im dreizehnten Jahrhundert erhielt der dialektische Geist eine neue Anregung durch den Einfluß der aristotelischen Philosophie, die man bis zum zwölften Jahrhundert nur aus einzelnen Schriften des Aristoteles und zwar in lateinischer Uebersetzung kannte. Jetzt wurde die Bekanntschaft mit Aristoteles weit vollständiger;*) man lernte Schriften jeder Art von ihm kennen, theils aus älteren lateinischen, theils von Spanien her aus arabischen, theils aus neu gemachten Uebersetzungen. Die Dunkelheit der Uebersetzungen übte den Scharfsinn. Die Anwendung dieser Philosophie auf die Dogmatik fand anfangs um so heftigeren Gegensatz, als man mit Unrecht gewisse Erscheinungen, die dem Christenthum gefährlich werden konnten, daraus ableitete. Gregor IX. erließ 1228 ein Warnungsschreiben an die Universität von Paris gegen den übermäßigen Gebrauch der Philosophie.***) Ein berühmter Lehrer daselbst, Simon von Tournay, welcher von Aristoteles häufigere Anwendung machte, ist dadurch in nachtheiligen Ruf gekommen, und charakteristisch für die Anschauung der Zeit ist die Sage, welche daran geknüpft ward. Er, welcher von der Philosophie zur Theologie übergegangen war, fand einen solchen Beifall, daß kein Auditorium seine Zuhörer faßte. Einst habe er alle Gründe gegen die Dreieinigkeit angeführt und angekündigt, daß er sie in der nächsten Stunde widerlegen und die Wahrheit des Dogmas beweisen wolle. Dieß spannte noch mehr, alles strömte zu ihm; von seinen Beweisen

*) Jourdain recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par des docteurs scholastiques. Par. 1819. 1843. Deutsch v. Staßr. Halle 1831.

**) Jo. Launoji de varia Aristotelis in academia Parisiens. fortuna. Par. 1662. Vitemb. 1720.

begeistert, baten ihn seine Zuhörer, diese Vorlesung schriftlich aufzusetzen. Da habe er übermüthig ausgerufen: o mein Iesulein, wie viel Dank bist du mir schuldig, daß ich meinen Scharfsinn für dich anwende!*) Plötzlich habe er die Sprache verloren, sei zwei Jahre lang stumm geblieben, habe alles vergessen und von vorne wieder anfangen müssen. Diese Erzählung ist so buchstäblich gewiß nicht wahr. Schon unter den Zeitgenossen gab es sehr entgegengesetzte Berichte. Nach einer Variation der Sage soll er lästerlich behauptet haben, daß die Welt durch drei Betrüger, Moses, Christus und Mahomed, verführt worden sei.***) Nur über das Ende stimmen sie überein. Aber Simon scheint nach andern Nachrichten nicht der Mann gewesen zu sein, dem man Aeußerungen dieser Art zutrauen könnte. Die Benediktiner, welche die Geschichte der französischen Litteratur verfaßt haben, erwähnen die Vorlesung***) und bemerken, daß sie selbst sie gelesen haben. Irgend etwas Thatständliches mochte zur Entstehung der Sage Veranlassung geben. Die aristotelische Philosophie sagte aber dem dialektischen Zeitgeiste viel zu sehr zu, als daß sie hätte zurückgedrängt werden können, und erhielt später Schutz selbst von Päbsten. Die Formeln derselben, in welche jeder mögliche Inhalt gelegt werden konnte, waren geeignet zur vielseitigsten Anwendung. Die platonische Philosophie hatte sich in der vorhergehenden Zeit einem intuitiv mystischen Elemente in der Dogmatik angeschlossen, und so als Mittel zur Vertheidigung der Dreieinigkeit gedient. Die aristotelische hingegen rief eine dialektische, negative Richtung hervor; wenngleich noch nicht in dieser Periode, in welcher ein zu durchgebildetes kirchliches Bewußtsein, ein zu kräftiger religiöser Geist herrschte, als daß der negative Einfluß des Aristoteles hätte wirksam werden können. Man räumte dem philosophischen Standpunkt überhaupt und der alten Philosophie nicht mehr so viel ein, als Abälard gethan hatte, obgleich man sie besser kannte als er, ja vielleicht, weil man sie besser kannte, das Alterthum nicht mehr so idealisirte, und den antiken und den christlichen Standpunkt bestimmter auseinanderhielt. Ebenso mächtig als Aristoteles ist in dieser Periode

*) Matthaeus Paris. a. 1201. Dagegen Henric. Gandavensis (1280) de scriptorib. ecclesiast. Fabricii bibl. eccles. II, 121: dum nimis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis haereseos arguitur.

**) Thomas Cantipratens., bonum universale de apib. II, c. 48, 5. S. Gieseler, II. II, 143.

***) I. XVI, 338.

der Neoplatonismus, welcher theils unmittelbar durch Uebersetzungen von Neoplatonikern, theils mittelbar durch augustinische und pseudodionysische Schriften wirkte. So hatten, bewußt oder unbewußt, zwei Auctoritäten die größte Macht über die Zeit, die Kirche und die aristotelisch-neoplatonische Philosophie. Nun aber vermischte sich beides nicht unbewußt mit einander, so daß man diese Männer beschuldigen könnte, das aristotelische Element auf das kirchliche oder das kirchliche auf das aristotelische zu übertragen; sondern man blieb sich des Gegensatzes im Allgemeinen wohl bewußt, faßte ihn aber nicht als den der antiken Welt und des Christenthums, sondern als den von Vernunft und Offenbarung. Man konnte daher in Aristoteles wohl das mit der Kirchenlehre Unvereinbare und das Unzulängliche desselben, wozu die Offenbarung ein Neues und Höheres hinzufügen mußte, erkennen; nur fehlte man darin, daß man Aristoteles als die absolute Grenze der Vernunft ansah, wo die Offenbarung sich anschließe. Für Einzelnes ist es allerdings auch zuzugeben, daß sich das aristotelisch-platonische Element unwillkürlich in die Auffassung des Christenthums einmischte und der Gegensatz zum Christenthum durch die Sineintragung antiker Ideen verwischt wurde. Aber dieß geschah fast nur in solchen Fällen, wo im kirchlichen Geiste selbst eine unbewußte Reaction des antiken Standpunktes stattgefunden hatte, welche dann eine Stütze im Aristoteles suchte und fand. Im Allgemeinen blieb der Einfluß dieser Philosophie ein formeller, und das Materielle war der kirchliche und eigenthümlich katholische Geist.

Von geringerer Bedeutung für die Entwicklung der Glaubenslehre ist der Einfluß der arabischen Philosophie. *) Unter den Arabern gab es verschiedene Nüancen der Philosophie: eine, welche den Buchstaben der religiösen Ueberlieferung festhielt; eine andere, welche Aristoteles mit dem Islam vereinigen wollte; eine dritte, negative welche im Gegensatz zu dem religiösen Glauben stand. Die letztere war es, welche in das Abendland eindrang, auch in der Kirche in der Gestalt einer negativen Reaction hervortrat und mächtiger geworden wäre, wenn nicht die großen Männer des dreizehnten Jahrhunderts ihr das Gegengewicht gehalten hätten.

*) A. Schmoelders, *essai sur les écoles philosophes chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*. Par. 1842. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. III.

Die kirchliche Theokratie, das eigenthümliche Element des Mittelalters, wurde seit Innocenz III. zu ihrem Gipfel geführt, und ihr System beherrschte die Scholastik. In der Kirche erblicken wir einerseits die äußerste Verweltlichung, andererseits den Gegensatz gänzlicher Losagung von dem Weltlichen, welcher in verschiedenen Gemeinschaften und vorzüglich in den Orden der Bettelmönche seine Darstellung fand. Sie waren von Anfang an besonders von dem kirchlichen Geist des Mittelalters erfüllt und Stützen des Papstthums. Aber in ihren stillen Sitten und ihrer Lebensphäre sammelte der Geist sich in seiner Tiefe; die Richtung nach innen, auf Contemplation, auf Speculation und Mystik fand hier ihre Nahrung. Neben dem unruhigen Treiben vieler Weltgeistlichen und Bischöfe entspringt daher aus diesen Klöstern die Blüthe der scholastischen Wissenschaft dieser Zeit, denn die angesehensten Vertreter derselben gingen aus ihnen hervor und theilen diesen kirchlich-theokratischen Geist. Gegen diese Richtung regte sich nun aber wieder die der kirchlichen Freiheit, welche eine große Abhängigkeit der Kirche und Wissenschaft von dem Mönchthum fürchtete. Von Seiten der Weltgeistlichen und namentlich der Pariser Universität erhob sich ein eifriger Kampf gegen die Bettelmönche; an der Spitze der Gegenpartei stand der freisinnige Wilhelm von St. Amour zu Paris. Nach den wenigen Schriften zu urtheilen, welche wir von ihm besitzen, hat er eine ganz andere Geistesrichtung, als diese großen scholastischen Theologen, es ist ein nüchterner, klarer und besonnener Verstand in ihm. Aber jene kirchliche Speculation wurde durch die Atmosphäre der ganzen Zeit begünstigt; das Interesse haftete weit überwiegend noch an dem innerlichen und supranaturalen Element.

Unter den Franziskanern sind die ausgezeichnetsten: Alexander von Hales (doctor irrefragabilis), erzogen im Kloster Hales in der Grafschaft Gloucester, studirte zu Paris und war dort Lehrer der Theologie, starb 1245. Seine *Summa universae theologiae* begreift Dogmatik und Moral.*) Bonaventura (Johannes von Fidanza, doctor seraphicus), geboren 1221 in einer florentinischen Familie, einer der ersten, welche von Enthusiasmus für die neue Idee des Franziskus von Assisi ergriffen wurden; er trat in dessen Orden, wurde Lehrer der Theologie zu Paris, nachher Cardinal und General der Franziskaner; er starb 1274 auf dem Concil zu

*) Ausgaben: Venet. 1576; Colon. 1622. 4 voll. f. Cramer VII, 161.

Thom. In seinen Schriften*) ist die mystische und dialektische Theologie verbunden; die herrschende Idee seines Ordens, die Nachfolge Christi in gänzlicher Selbstverleugnung. hat bei ihm den größten Einfluß.

Unter den Dominikanern ragt Albertus Magnus hervor, geboren zu Lauingen bei Dillingen 1193, aus einem alten fürstlichen Geschlechte stammend. Er ward 1223 Dominikaner und lehrte zu Paris und Köln. Um 1260 machte ihn Alexander IV. zum Bischof von Regensburg; er legte aber diese Stelle nieder um 1262 und kehrte an die Universität von Köln zurück, wo er 1280 starb. Albertus ist ein universeller Geist, welcher überall neue Wege anbahnte und wissenschaftliche Entdeckungen machte.**). Einer der einflußreichsten Scholastiker, ein Lehrer von Jahrhunderten ist Alberts größerer Schüler, Thomas von Aquino (doctor angelicus). Er war geboren um 1225 oder 27 zu Rocca Sicca bei Aquino im Neapolitanischen. Von dem Leben des Dominikanerordens unwillkürlich angezogen, trat er als Jüngling um 1243 ein. Seine Mutter war anfangs nicht dagegen, aber als sie ihn besuchen wollte und die Dominikaner, welche alle kindlichen Gefühle dem Orden zum Opfer brachten, ihr den Zutritt versagten, wurde sie unwillig und bewirkte es durch andere ihrer Söhne, welche im Dienste Kaisers Friedrich II. standen, daß er dem Orden entzogen wurde. Allein hier zeigte sich schon der originelle Sinn und die Festigkeit seiner großen Seele. Man suchte ihn durch Gefangenschaft zu zwingen, er ließ sich nicht irre machen. In der Einsamkeit des Thurmes, in welchem er saß, beschäftigte er sich mit Lektüre der Schrift und des Petrus Lombardus. Die Mutter selbst verhalf ihm endlich zur Flucht; er ließ sich an einem Seile aus dem Fenster herab, und die Dominikaner nahmen ihn freudig auf. Sie sandten ihn nach Köln, um unter Albertus zu studiren. Man ahnte dort nicht, was in dem stillen sinnenden Jüngling war, und nannte ihn *homo mutus*. Da er aber einst bei einer Disputation

*) *Commentarius in 4 libros Sententiarum. Breviloquium* (ed. C. J. Heffele, Tubg. 1845). Mystische Schriften als: *Itinerarium mentis in Deum*; de septem gradibus contemplationis etc. Opp. ed. Romae 1588. 8 t. f.; Venet. 1751. 13 t. f. *Histoire littéraire de la France* XIX, 266 ff.

**) *Commentarius in 4 libr. Sententiarum; summa theologiae; Commentare zum Aristoteles. Andere philosoph. u. physikal. Werke.* Opp. ed. Petrus Jammy, Lugd. 1651. 21 t. f. Quetif et Echard *scriptores ordinis Praedicatorum* I, 162. Ritter, *christl. Philosophie* Bd. 4.

sich sehr auszeichnete, sagte Albertus: dieser stumme Ochs wird die ganze Welt mit seinem Ruf erfüllen. Um 1255 wurde er zu Paris Doktor der Theologie. Als Rektor der Universität, bei einem sehr thätigen Leben, vielfach auf Reisen, hat er in zwanzig Jahren die große Zahl seiner Werke geschrieben, welche die vielseitigsten Gegenstände behandeln. Man sagt von ihm, daß er Schriften verschiedenen Inhalts zu gleicher Zeit diktiren konnte. Seine theologische Spekulation charakterisirt es, daß er sich täglich aus einem erbaulichen Buche vorlesen ließ, wie er denn äußerte: man müsse sich hüten, daß bei der Spekulation nichts Einseitiges entstehe. Seine Vorträge und Schriften pflegte er mit Gebet zu beginnen, und wenn er in einer Untersuchung keinen Ausweg finden konnte, so fiel er auf die Kniee und betete um Erleuchtung. Während die Originalität und tiefe Wissenschaftlichkeit seiner Vorlesungen ihm in Paris und Neapel eine große Zahl von Zuhörern zuführte, waren seine Predigten so einfach, daß der Ungebildetste sie verstehen konnte. Der König Ludwig IX. von Frankreich pflegte ihn in Staatsangelegenheiten um Rath zu fragen. Einst hatte er ihn gegen seinen Willen zur Tafel geladen, da er gerade mit einer schwierigen Untersuchung beschäftigt war. Während des Mahles versank er in sich und rief dann mit einem Mal aus: nun hab' ich's endlich gefunden! Sein Prior erinnerte ihn, daß er an der Tafel des Königs sei; dieser aber ließ sogleich einen Sekretair kommen und seinen Gedanken aufschreiben. Thomas zeichnet sich unter den Scholastikern durch Klarheit der Entwicklung, durch Harmonie zwischen Inhalt und Form aus. *)

Ein durch Tiefe und Klarheit, durch das rechte Ebenmaß zwischen Spekulation und Innigkeit des christlichen Lebens hervorragender

*) *Commentarii in 4 libros Sententiarum. Summa theologiae* (P. I; prima secundae, secunda secundae; P. III unvollendet). *Summa catholicae fidei contra gentiles* 4 Bb. Opp. ed. Antwerp. 1617, 18 t.; Paris. 1660, 23 t.; Venet. 1745—60, 28 t. 4. Vita, *Acta Sanctorum* beim 7. März. Mart. I., S. 655. A. Tournon, *vie de St. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Par. 1737. 4. Bernardi de Rubeis *dissertatio critica et apologetica de gestis et scriptis ac doctrina St. Thomae Aquinatis*, Venet. 1750, Quetif et Echard *scriptores ordinis Praedicatorum* I, p. 271. *Histoire littéraire de la France* XIX, 238. Jourdain, pag. 484 ff. Ritter, *chr. Philosophie* IV, 257.

Theolog ist Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, zuletzt Bischof von Paris. *)

Höhere Originalität besitz Roger Baco (doctor mirabilis), ein englischer Franziskaner, der seine Studien zu Paris machte und als Lehrer in Oxford 1294 starb. Auf ihn wirkte der durch seinen Dreimuth bekannte Robert Großhead oder Capito, Bischof von Lincoln, wie auch später reformatorische Männer des vierzehnten Jahrhunderts, namentlich Wycliffe, sich an Robert anschließen. Roger Baco entwickelte in allen Theilen des Erkennens eigenthümliche Ideen und Richtungen und zog sich dadurch viele Verfolgungen und wiederholtes Gefängniß zu, aus welchem er nur durch mächtige Freunde befreit ward. Sein Hauptwerk ist das opus majus, **) welches sich mit den Wissenschaften überhaupt beschäftigt; er bekämpfte die einseitige Herrschaft des Aristoteles und selbst der Kirchenväter und wies in ihren Schriften Irrthümer nach; er ging auf die Quellen zurück. Ausgezeichnet durch Sprachkenntnisse, hat er sich mit dem Grundtext der Bibel bekannt gemacht. In einer Abhandlung über den Nutzen der Grammatik sucht er die Nothwendigkeit des Sprachstudiums nachzuweisen, um die Bibel besser zu verstehen; jeder Laie solle sie studiren und sogar in der Ursprache. Er greift die Auctorität der Vulgata an, in der er Fehler erkennt. Die Bibel sollte nach seiner Ansicht das höchste Gesetz sein, worauf alle Gebiete des Lebens und Erkennens zurückgeführt würden. In dieser Erhebung der Bibel selbst über die Auctorität der Kirche und Tradition liegt ein reformatorischer Keim. An der Spitze aller Wissenschaften soll die Theologie stehen, die Offenbarung die menschliche Vernunft vervollständigen; in allem Erkennen, auch zwischen dem philosophischen und theologischen herrscht nothwendige Uebereinstimmung. ***)

Den Abschluß der Periode macht Johannes Duns Scotus (doctor subtilis) aus Dunstan in Northumberland, ein Franziskaner, ward Lehrer der Theologie zu Oxford, Paris und Köln, starb 1308. Heinrich von Gent (Gandavensis) hatte bereits einen Gegensatz gegen Thomas von Aquino angeregt, welchen Duns Scotus

*) De fide et legibus; de universo. Opp. ed. Paris 1674. 2 t. f.

**) ed. Samuel Jebb, Lond. 1733. f.

***) Britannische Biographie, Bd. IV, 616. Histoire littéraire de la France XX, 227. Jourdain, S. 413. Ritter, chr. Philosophie IV, 473.

weiter durchführte und so im Gegensatz gegen die thomistische Schule die scotistische gründete. Es fehlt ihm nicht an Tieffinn, und sein Scharfsinn ist ausnehmend, aber er steht dem Thomas nach an Klarheit, Gewandtheit und bezeichnet das Auseinandergehen des harmonischen Verhältnisses von religiösem Leben und Denken; daher Vorherrschen des Verstandes, Zersplitterung der Begriffe; das Denken ist weniger einfach und die Sprache abstrus; die Untersuchungen verlieren sich in Einzelheiten.*)

Bis dahin ist die scholastische Spekulation beherrscht von der christlichen Erfahrung; Innigkeit des Gemüthes, Tiefe und Schärfe des Geistes kommt in ihren großen Männern zusammen; mit Duns Scotus aber beginnt die begrifflich formalistische Richtung, die zu immer größerer Dürre und Leerheit führt: er bezeichnet den Zeitpunkt, wo die Scholastik zu sinken anfängt.

Die eigenthümliche Methode dieser Dialektik besteht darin, Fragen nach allen Seiten hin über einen Gegenstand aufzuwerfen, das pro und contra aufzustellen und zuletzt eine Entscheidung zu geben, die sogenannte conclusio oder resolutio. Die Methode war weit ausgebildeter, als in der vorigen Periode, übte den Scharfsinn in hohem Grade, beförderte aber auch die Sophistik. Diese wurde wiederum dadurch genährt, daß man sich mit der kirchlichen Tradition in Uebereinstimmung setzen mußte. Anstatt die Irrthümer durch den freien Geist der Wissenschaft und nach den eigenen, oft reineren Prinzipien auszuläutern, begründeten sie die Scholastiker in der Kirche noch mehr. In dem, was als Antithese, als contra aufgestellt wird, ist Manches, was von späteren Gegnern der Offenbarung wieder vorgetragen ist. Die Scholastiker wurden also durch ihre eigenen Untersuchungen zu Zweifeln geführt; aber da diese mit einem innigen frommen Glauben verbunden waren, so wußten diese Denker auch die Mittel zu ihrer Beseitigung zu finden. Es war wichtig für die Entwicklung der Kirche, daß durch sie eine Einigung des religiösen und wissenschaftlichen Interesses, eine Einigung aus freier Entwicklung der Vernunft im Zusammenhang mit dem Glauben zu Stande kam. Sie hatte die be-

*) Quaestiones in libros 4 Sententiarum (opus anglicanum sive oxoniense), ed. Hugo Cavellus, Antwp. 1620. 2 voll. f. Quaestiones quodlibetales XXI. Philosophische Schriften, Commentare zu Aristoteles. Opp. ed. Lucas Wadding, Lugd. 1639. 12 t. f. Baumgarten-Crusius, de theologia Scoti (Progr.) 1826. Ritter IV, 354.

deutende Folge, daß eine Reaktion der natürlichen Vernunft gegen das Christenthum, welche wir jetzt schon keinen sehen, durch die Macht des religiös wissenschaftlichen Geistes dieß Mal noch überwunden ward. Verschiedene Male zurückgedrängt, brachen die entgegengesetzten Richtungen der weltlichen Bildung endlich mit aller Macht hervor und brachten einen neuen Entwicklungsprozeß zu Wege. Damals erfolgte die Reaktion theils mehr in bewußtem Rationalismus, theils in einem Mysticismus, welcher unbewußt rationale Elemente in sich barg.

Das Erstere findet statt in der merkwürdigen Erscheinung des Amalrich von Bena*) in Chartres zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts und des David von Dinanto. Man leitete diese Lehre von Aristoteles ab, aber schon Zeitgenossen weisen auf eine ganz andere Quelle hin. Albertus Magnus nämlich nennt in seiner Summa**) das Werk des David von Dinanto de tomis, was an das Buch des Johann Erigena de divisione naturae erinnern kann. Dazu kommt, daß Martinus Polonus (1271) in seinen Zusätzen zum Marianus Scotus Stellen anführt, welche dem Amalrich zugeschrieben werden und sich wörtlich im Werke des Scotus finden.***) Außerdem wirkte ein anderes wichtiges Buch, welches man fälschlich dem Aristoteles zuschrieb, das Buch de causis,†) worin sich viel mehr das plotinische System von einer immanenten Vernunftnothwendigkeit, von der nothwendigen Entwicklung des Alls vom Absoluten bis zur letzten Schranke, der Sytle, findet. Obgleich der Inhalt demnach der christlichen Auffassung von der Teleologie, der Freiheit und dem Bösen widersprach, haben sich doch Thomas von Aquino und Andere bemüht, die Begriffe zu christianisiren. Amalrich war an der Pariser Universität von den dialektischen Untersuchungen zur Dogmatik übergegangen; man bemerkte anfänglich nicht das Unkirchliche und Unchristliche im vollen Umfang, sondern es fiel nur seine Behauptung auf: wie keiner selig werden könne, ohne an Christi Leiden und Auferstehung zu glauben, so auch nicht, ohne die Ueberzeugung zu haben, daß er selbst ein Glied Christi sei. Hierin

*) Engelhardt, Kirchengesch. Abhandlungen S. 251. G. U. Hahn, theol. Stud. u. Krit. 1846. 1. Amalrich v. Bena u. David v. Dinanto v. J. H. Krönlein, ebendas. 1847. 2. Ritter, Gesch. d. chr. Philos. III, 625.

**) tractatus IV, quaestio XX, 2: de tomis, hoc est de divisionibus.

***) Neander V, II, 867. Martini Pol. Chronic. ed. Antvp. 1574.

†) Thomas von Aquin Opp. ed. Paris. 1660. t. IV. Jourdain S. 212.

Könnte man eine Vorahnung protestantischer Ideen erblicken, und wirklich haben Einige gemeint, Amalrich sei ein Zeuge der Wahrheit gewesen, der nur in der Form des Mysticismus die unmittelbare Beziehung zu Christo ausgesprochen habe. Etwas anders aber stellt sich dieß im Zusammenhang seiner Ideen dar. Er steht auf dem monistisch-pantheistischen Standpunkte des Johannes Scotus. Das ganze Universum betrachtet er als Erscheinung des göttlichen Wesens, in allem Dasein eine Entwicklung Gottes, das *Öv* in seinen Theophanien. Es zeigt sich in ihm, wie leicht eine einseitige Spekulation zum Pantheismus kommt, die Vernunft keine Schranke anerkennen und alles aus einer Causalität ableiten, daher die relative Selbständigkeit, welche in der Freiheit der Creatur liegt, nicht anerkennen will.

Der Abt Joachim von Floris in Calabrien hatte ein Zeitalter des heiligen Geistes geweissagt, in welchem eine reinere Entwicklung des Christenthums und eine mehr innerliche Religion statt des Ceremoniendienstes eintreten sollte; es solle die Religion der Anschauung an der Stelle des Begriffschristenthums, der Scholastik herrschen. Diese Idee wurde von Anhängern jener pantheistischen Partei aufgenommen: im alten Testament habe sich Gott der Vater als der Allmächtige, im neuen der Logos offenbart; nun trete an die Stelle der Menschwerdung des Logos in einem Subjekte die des heiligen Geistes in allen, welche die Wahrheit erkennen. Es sollen sich auch praktische Verirrungen angeschlossen haben nach dem Grundsatz: wenn man nur in der Anschauung Gottes lebe, so sei alles Andere gleichgültig. Eine strenge Partei des Franziskanerordens kam gleichfalls zur Mißdeutung jener Lehre des Joachim. Bei Franziskus von Assisi kommen Vorstellungen vor von der Verwandtschaft des menschlichen und Naturwesens, einer Bruderschaft mit allen Geschöpfen. Unter den Spiritualen seines Ordens nun deutete eine Partei dieß pantheistisch aus, redete von einem Zeitalter des Vaters und des Sohnes, nach dessen Dauer die Zeit des ewigen Evangeliums beginne, wo der Geist alle Formen abstreifen solle.

Ein noch bewußterer Pantheismus kam von der Philosophie der spanischen Araber herüber, namentlich des Aristotelikers Averrhoes, welcher einen einigen Geist in allen Menschen mit Verleugnung der Individualität und mit Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit lehrte. Diese Lehre fand nicht geringen Eingang, so daß man sogar Spuren davon außerhalb des Kreises der Gelehrten findet.

In der Lebensbeschreibung des Thomas von Aquino wird ein lasterhafter Ritter erwähnt, welcher, zur Buße ermahnt, antwortete: er werde so gewiß selig werden wie Petrus, denn es sei in ihm derselbe Geist. Häufig wagte man die averrhoistischen Lehren nicht offen auszusprechen, sondern bemäntelte sie und hegte den Unglauben mit der Larve der Orthodoxie. Darauf kam der angebliche Gegensatz zwischen einer theologischen und philosophischen Wahrheit hinaus, der das Mittel werden konnte, ungestraft allen Unglauben zu verbreiten. Es gehört zum Verdienst der Scholastiker, diesen Unterschied bekämpft und nachgewiesen zu haben, daß es keinen absoluten Widerspruch in der menschlichen Natur geben könne.

In diesen Bestrebungen hat ein außerordentlicher Mann eine hervorragende Stelle, Raimundus Lullus, *) geboren 1236 zu Majorika. Bis ins dreißigste Jahr einem ganz weltlichen Leben ergeben, machte er sich nur durch Lieder bekannt; indeß wirkte der verborgene Same christlicher Erziehung nach, und es entwickelte sich daraus ein Kampf mit der weltlichen Richtung und ein neues religiöses Streben. Einst in der Nacht, als er mit einem Liebeslied beschäftigt war, trat ihm das Bild des Gekreuzigten mächtig vor die Seele; er suchte den Eindruck los zu werden, aber vergeblich. Nach und nach trat eine ganz neue Richtung und Thätigkeit seines Geistes ein: neben der Macht der Phantasie, welche sich schon früher gezeigt, kamen andere außerordentliche Kräfte zum Vorschein, Innigkeit des Gefühls, ungewöhnlicher Tiefsinn und Scharfsinn. Sein vielseitiges wissenschaftliches und philosophisches Interesse bleibt doch in genauem Zusammenhang mit dem praktisch religiösen; er war begeistert von Verlangen, das Evangelium unter allen Ungläubigen auszubreiten, von dem Gedanken, das Christenthum zur herrschenden Weltreligion zu machen. Da die Kreuzzüge so unglücklich ausgefallen waren, gedachte er auf eine andere Art, als mit Gewalt, alle heidnischen Völker dem Christenthum zu unterwerfen, durch die Macht der Ueberzeugung, und bemühte sich daher, ein Mittel zu finden, um allen Menschen die Wahrheit des Christenthums darzuthun. Dieß stellte sich ihm besonders dar im Gegensatz gegen die

*) Opp. ed. Mogunt. 1722 in 10 Bänden, wovon aber der 7. und 8. untergegangen zu sein scheinen. Die Schriften sind noch nicht hinlänglich benutzt, indem man sich meistens nur mit der *ars generalis* begnügte, der unbedeutendsten. Er ist daher noch nicht gebührend in seiner Bedeutung gewürdigt, selbst von Ritter nicht.

arabische Philosophie. Er faßte den Gedanken einer allgemeinen Wissenschaftslehre, welche die Prinzipien aller Wahrheit in allen Wissenschaften, besonders der christlichen Dogmen, demonstrire, und suchte ihn durchzuführen in seiner berühmten *ars generalis*, einem absoluten Formalismus für die Behandlung aller Wissenschaften. So viel er sich auf diese Entdeckung zu Gute that, so erscheint sie doch nur als einer der unglücklichen Versuche einer selbstvertrauenden formalistischen Begriffsrichtung, und merkwürdig daran ist nur die Vermischung der Phantasie und des Begrifflichen. Aber weit mehr liegt in seinen andern dogmatischen und ethischen Schriften, welche ihm unter den tiefsten und scharfsinnigsten Scholastikern einen Ort anweisen. Seine mystischen und spekulativen Studien, die Abfassung einer Menge von philosophischen und theologischen Schriften wußte er in einem von feuriger Thätigkeit erfüllten Leben zu bewerkstelligen. Mehrere Male suchte er das Christenthum in Nordafrika zu verkündigen, disputirte mit den arabischen Philosophen, wurde aber blutig verfolgt und starb den Märtyrertod zu Bugia 1315. Die Verbreitung der averrhoistischen Grundsätze in der Theologie zu hindern, war ihm eine Hauptaufgabe. Er kämpfte ebenso gegen diesen Widerspruch zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit, wie andrerseits für die freie Forschung gegen die, welche nur Auktoritätsglauben gelten lassen wollten.

Da die pantheistischen Vorstellungen sich in dieser Zeit so weit verbreiteten, so erklärt sich zum Theil aus dem Gegensatz gegen dieselben der Einfluß, welchen die dualistischen Vorstellungen der Katharer gewannen.

Specielle Dogmengeschichte.

A. Die Dogmen, welche zur Einleitung in die Dogmatik gehören.

Die Behandlung der Dogmatik ist von den Scholastikern dieser Periode in der Hinsicht fortgebildet, daß sie einen Abschnitt über die Prolegomena zur Theologie hinzugefügt haben, worin sie sich mit Fragen, welche bisher nicht so bestimmt untersucht waren, beschäftigten: über die Erkenntnißquelle der Theologie, über das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft, die Nothwendigkeit der Offenbarung, das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen; ob die Theologie eine Wissenschaft sei; welche Berechtigung sie dazu habe; ob sie eine theoretische

oder praktische Wissenschaft, was ihr Hauptgegenstand sei und worin ihre Einheit bestehe; welches Verhältniß sie zu andern Wissenschaften, namentlich zu den verschiedenen Theilen der Philosophie habe. Die Entscheidungen darüber hängen wieder mit der Frage zusammen, was eigentliches Wesen und Sitz der Religion sei, das Erkennen oder das Gemüth; was der Mittelpunkt des Christenthums sei im Vergleich mit andern Religionen. In diesen Fragen begründen sich Gegensätze, unter welchen die Scholastiker in verschiedenen Richtungen auseinandergehen. Das Ausgezeichnete aber bei den Tieferen unter ihnen ist, daß sie übereinstimmend das eigenthümliche Gebiet des theologischen Erkennens im Zusammenhang mit der Religion scharf bezeichnen, das Dialektische, so sehr es übrigens vorwaltet, doch nicht mit dem Religiösen vermischen, und daß sie das Wesen der Religion in das Gemüth setzen und daher bei allem Erkennen den Inhalt des zu Erkennenden in der religiösen Erfahrung des Gemüthes voraussetzen. Sie bleiben daher in der Richtung des Anselm und bewahren das von Augustin ausgesprochene Prinzip: *fides praecedat intellectum*.

Alexander von Hales beantwortet die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, folgendermaßen. Er unterscheidet eine verschiedene Art und Anwendung des Begriffes der Wissenschaft: die Wissenschaft bezieht sich entweder auf die Vollendung der Erkenntniß der Wahrheit; dann hat sie es mit dem Wissen als solchem, dem theoretischen, zu thun; oder das Erkennen bezieht sich auf die religiöse Erfahrung, und von letzterer Art ist das theologische.*) Diese Erkenntniß kann nur von dem Gemüthe ausgehen. Die Theologie fördert die menschliche Seele, indem sie die Affekte, die Richtungen des Gemüthes, durch die Prinzipien des Guten, Gottesfurcht und Liebe, anregt. Das Verhältniß des Erkennens zum Glauben ist also ein umgekehrtes, wie in andern Wissenschaften, da die Theologie zuerst den Glauben erzeugt, und nachdem das Gemüth durch den in der Liebe thätigen Glauben gereinigt ist, daraus das Verständniß hervorgeht. In der logischen Wissenschaft hingegen erzeugt die Vernunftserkenntniß den Glauben.***) Ist der Glaube durch jene vorhanden, so ergeben sich

*) *Certitudo speculativa und certitudo experientiae, oder certitudo secundum intellectum und secundum affectum, quod est per modum gustus.*

**) *In logicis ratio creat fidem, unde argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem; in theologicis vero est e converso, quia fides creat rationem, unde*

die innern Gründe für diese Ueberzeugung. Der Glaube ist dann das Licht der Seele, und je mehr jemand durch dieß Licht erleuchtet wird, desto mehr findet er die Gründe, durch welche sein Glaube erwiesen wird. Es giebt zwar einen Glauben, der unter dem Wissen steht, der, welcher sich mit Wahrscheinlichkeiten begnügt; anders aber der christliche. Dieser geht von der göttlichen Erfahrung aus, bezieht sich auf die Offenbarung der höchsten Wahrheiten und steht daher über allem Wissen. Demgemäß unterscheidet er auch eine spekulative Gewisheit intellektueller Art und die der innern Erfahrung, des Gefühls, welche in der Hingabe des Gemüthes an die Wahrheit oder in der Liebe begründet ist. Er macht sich den Einwand, daß, wenn man Beweise für die Gegenstände des Glaubens suche, der Werth desselben aufgehoben werde. Nichts sei ja dem Menschen gewisser, als sein Glaube. Den Einwand zurückweisend, giebt er einen dreifachen Zweck an, weshalb die ratio zur Entwicklung des Glaubens anzuwenden sei: 1) zum Nutzen des Gläubigen selbst, damit er zum Verständniß der geglaubten Wahrheit komme; die Gnade des Glaubens selbst erleuchte unsere Vernunft dazu. 2) Um die Einfältigen zum vollkommeneren Glauben zu führen; wie die minder Geförderten zuerst durch weltliche Güter zur Liebe Gottes angeregt werden, so werden sie durch Vernunftgründe auch zu einer höheren Stufe des Glaubens geführt. 3) Um die Ungläubigen zum Glauben zurückzuführen; wer sich allein auf die Vernunft stützen wollte, der würde die Beweise aus der Vernunft entnehmen und dann allerdings der Glaube seinen Werth verlieren; aber dem, welcher sich nicht auf die Vernunft stützt, sondern auf das Zeugniß der höchsten Wahrheit an sich vertraut, dem dient die Vernunft nicht zum Beweise, sondern er stützt sich auf die innere Erfahrung von der göttlichen Sache; es gelte hier das Wort der Samariter: wir glauben jetzt nicht auf dein Zeugniß, sondern weil wir es selbst erfahren haben. Die Theologie ist ihm eine praktische Wissenschaft, denn sie hat es mit dem göttlichen Leben und der Assimilation mit dem heiligen Geiste zu thun. Ihr Gegenstand ist das göttliche Wesen, wie es durch Christum im Werk der Erlösung zu erkennen sei. *)

fides est argumentum faciens rationem. Fides enim, qua creditur, est lumen animarum, quo, quanto quis magis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendas rationes, quibus probantur credenda.

*) *Scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis.*

Er wendet ein, daß doch in der Theologie auch von den Werken der Schöpfung die Rede sei, erwidert aber: alles Andere werde in Bezug auf jenes Erste gefaßt; man könne nicht von der Wiederherstellung des Menschen handeln, ohne den Fall zu erörtern, was wiederum zu der Lehre von der Schöpfung führe. Die weltliche Wissenschaft habe es mit den Werken der Schöpfung an sich zu thun, die Theologie aber betrachte alles im Zusammenhang mit der neuen Schöpfung, der Wiederherstellung.

Bonaventura unterscheidet in Bezug auf die Gegenstände des Glaubens das Verhältniß zu der sich selbst überlassenen Vernunft, welche durch sich selbst erkennt, und zu der Vernunft, welche durch die Gabe des Glaubens zu etwas Höherem potenzirt und durch das neue göttliche Leben verklärt ist. Der Glaube erhebt den Geist dazu, den göttlichen Wahrheiten beizustimmen; die Wissenschaft führe zur Erkenntniß des durch den Glauben Angenommenen. Die Ueberzeugung durch den Glauben geht nicht aus der vernunftmäßigen Demonstration hervor, sondern aus der Liebe zu dem, der da offenbart. Obgleich die Glaubenswahrheit sich mit andern Gegenständen der Erkenntniß vergleichen läßt, so unterscheidet sie sich doch dadurch, daß sie auf das Gemüth und Gefühl einwirkt. Die Lehre, daß Christus für uns gestorben sei, bewegt z. B. das Gemüth zur Liebe und Andacht.

Albert der Große bestimmt die Theologie ebenfalls als praktische Wissenschaft, denn obgleich sie sich mit der Untersuchung der Wahrheit beschäftige, beziehe sie doch alles auf das Leben des Gemüthes und zeige, wie der Mensch durch diese Wahrheiten zum göttlichen Leben gebildet werden solle. Sie handele von Gott und seinen Werken, nicht in Bezug auf das Wahre an sich, sondern auf Gott als das höchste Gut, auf die Befeligung des Menschen, auf die Erzeugung der Frömmigkeit in Gesinnung und Werken. Auch er unterscheidet verschiedene Arten der Gewißheit: die theoretische, welche sich bloß auf die Erkenntniß bezieht (*informatio mentis*), und die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins (*informatio conscientiae*). Die Erkenntniß des Glaubens ist sicherer, als jede andere; es ist aber die *fides informis* und *formata* zu unterscheiden: die erste ist nur ein Mittel zur Erkenntniß, aber im zweiten Sinne ist der Glaube ein unmittelbares Bewußtsein. Der Mensch ist durch den Gegenstand des Glaubens so angezogen, wie ihn das Sittliche für die Sittlichkeit bestimmt. Alle Erkenntniß und Wahrheit kommt von Gott, aber sie wird auf

verschiedene Weise mitgetheilt; unsere Vernunft hat die Fähigkeit, sie wahrzunehmen, wie das Auge die Fähigkeit des Sehens besitzt. Aber ein anderes ist das natürliche Licht, ein anderes das Licht der Gnade. Das letztere ist eine höhere Stufe, eine Assimilation zwischen dem Erkennenden und Erkannten, eine Gemeinschaft des göttlichen Lebens.

Thomas von Aquino sucht die Nothwendigkeit der Offenbarung zu erweisen und den Einwand des Rationalismus zu widerlegen, daß der Mensch, das höchste Geschöpf, gegen alle anderen zurückstehen würde, wenn er nicht mit allen Kräften ausgerüstet wäre, welche zu seiner Bestimmung nöthig sind. Er antwortet: eben deshalb ist Offenbarung nothwendig, weil der Mensch über alle anderen Geschöpfe erhaben, und weil er für einen überirdischen Zweck, einen Zweck, der die Grenzen der natürlichen Vernunft übersteigt, bestimmt ist. *) Die Offenbarung dient auch dazu, den Menschen zur Demuth zu bringen, im Gegensatz gegen den Hochmuth, der der natürlichen Vernunft eigen ist. Selbst in der Erkenntniß der Wahrheiten, zu welchen die Vernunft aus eigener Kraft gelangen kann, hat die Offenbarung den Nutzen, daß sie sie allgemeiner macht, denn auf dem Wege der Vernunft würden nur Wenige dazu gelangen und ihre Erkenntniß würde nicht rein von Irrthum sein. Den Gegensatz zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit bestreitet er: die natürlichen Vernunftwahrheiten können mit dem durch die Offenbarung Gegebenen nicht streiten, da Gott auch die Vernunft erschaffen hat. Was mit der Vernunft streitet, kann nicht von Gott herrühren. **) Wenn wir jenen Widerspruch annähmen, würde folgen, daß etwas Falsches Gegenstand des Glaubens sein könnte, was ein innerer Widerspruch wäre. In seinen Untersuchungen über das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen sagt er: zwar ein Autoritätsglaube auf menschliches Ansehen hin ist das Allerschwächste; aber anders ist es mit der göttlichen Offenbarung. Doch gebraucht die Theologie auch die menschliche Vernunft;

*) Illud, quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus vel per seipsum, et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.

**) Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est insita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a Deo esse potest.

nicht zwar, um die Offenbarungswahrheit zu beweisen, aber um andere Wahrheiten daraus abzuleiten. Gleichwie andere Wissenschaften ihre Prinzipien anderswoher ableiten und dann aus ihnen folgern, so geht die Theologie von solchen aus, welche durch ein höheres Licht bekannt geworden sind. Da nun aber die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet, wie ja auch die natürlichen Neigungen des Willens dem göttlichen Prinzip des christlichen Lebens dienen, so wird auch die Vernunft den Glaubenswahrheiten dienen. *) Man kann mit den Gegnern disputiren, wenn sie etwas von den Prinzipien zugeben, denn alsdann sind sie der Inconsequenz zu überführen. Wenn aber die Gegner die Auctorität der Offenbarung ganz leugnen, so sind ihnen die darin begründeten Wahrheiten nicht zu beweisen. Jedoch sind in der ganzen Schöpfung gewisse Analogien zu der göttlichen Wahrheit, welche man benutzen kann, um die geoffenbarten Wahrheiten anschaulich zu machen, was indeß nicht hinreicht, sie zu begreifen und zu beweisen; wohl aber muß man das, was jenen Wahrheiten entgegengesetzt wird, als Scheingründe widerlegen können, da es keine sich widersprechenden Wahrheiten geben kann. Also soll man diese Methode anwenden vielmehr zur Uebung und Erquickung der Gläubigen. Wenn man durch die Vernunft auch nur eine geringe Erkenntniß der höchsten Dinge haben kann, so ist es doch immer das Erfreulichste. Er wirft Zweifel auf, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, da sie von so verschiedenen Gegenständen handelt, und sucht die Einheit, welche sie verbindet, zu bestimmen. Er setzt diese Einheit darin, daß sie alles nur in Bezug auf Gott und die göttliche Offenbarung behandle. Dann fragt er, ob sie eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei, und erwidert: zwar kommen in ihr beiderlei Gegenstände vor, doch ist sie mehr spekulativ als praktisch. Diese Bestimmung könnte damit zu streiten scheinen, daß Thomas das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen selbst ebenso wie die oben genannten Scholastiker aufsaßt. Der Widerspruch verschwindet aber, wenn man den Satz in seinem eigenthümlichen Sinne versteht. Er wendet das aristotelische Prinzip an, daß die höchste Bestimmung des Geistes die Anschauung Gottes sei, welche erst im ewigen Leben erlangt werden würde. Da nun die Theologie sich vielmehr mit göttlichen Dingen, als mit menschlichen

*) Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.

Handlungen beschäftigen, und ihr höchstes Ziel die Betrachtung Gottes sei,*) so nennt er sie eine spekulative Wissenschaft.

Duns Scotus hält der Behauptung der Nothwendigkeit der Offenbarung vom Standpunkte der Philosophie den Grundsatz entgegen, daß der Mensch keiner übernatürlichen Erkenntniß bedürfe, sondern alles zur Erreichung seiner Bestimmung Nothwendige durch seine natürliche Vernunft erlangen könne. Wäre es nicht so, so würde das Werk Gottes in der Schöpfung unvollkommen sein. Er widerlegt diesen Einwurf durch eine scharfsinnige Unterscheidung. Der Begriff vom Uebernatürlichen könne zweifach gefaßt werden: übernatürlich entweder im Verhältniß zu der receptiven Kraft der Vernunft, oder zu der wirkenden Ursach, wodurch der menschlichen Vernunft eine gewisse Erkenntniß mitgetheilt wird. In Bezug auf das in der Vernunft liegende Erkenntnißvermögen können wir sagen: keine Erkenntniß ist übernatürlich, denn die Vernunft ist darauf angelegt, alle Erkenntniß in sich aufzunehmen; sie hat eine natürliche Neigung zur mitgetheilten Erkenntniß und jede solche dient zu ihrer Vollendung; sie ist intellectus possibilis. Aber etwas anders ist das Zweite, wobei es auf die wirksame Ursach und die Art der Mittheilung der Erkenntniß ankommt. In dieser Beziehung kann man sagen, daß eine Erkenntniß für die Vernunft übernatürlich sein kann, wenngleich die Vernunft von Natur dazu angelegt ist, sie in sich aufzunehmen und ihre Befriedigung darin zu finden; übernatürlich nämlich, sofern sie durch ein übernatürliches wirksames Prinzip mitgetheilt werden muß, gleich viel, ob diese Offenbarung innerlich oder äußerlich sei. Man leugnet damit nicht, daß es ein gewisses Gebiet giebt, welches die Vernunft mit ihren eigenen Kräften auszubilden im Stande wäre, ein Höchstes vom Standpunkte der menschlichen Vernunft, nur daß dieß nicht genügen würde, um die Bestimmung der menschlichen Natur, die Seligkeit, zu erreichen. Wendet man ein, daß damit der Mensch unter die übrigen Geschöpfe herabsinken würde, da er nicht alles in sich hätte, was zu seiner Bestimmung gehört, so erwidert er: wenn unsere Glückseligkeit in der Erreichung jener höchsten Erkenntniß bestände, zu welcher wir durch die Vernunft gelangen könnten, so würde man nicht sagen, daß

*) Quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

die Natur in dem höchsten Geschöpfe mangelhaft sei. Nun geben wir zu, daß die Vernunft bis dahin gelangen könne; aber darüber hinaus giebt es noch ein höheres Ziel, zu welchem die Vernunft aus ihrer natürlichen Kraft nicht gelangen kann. Grade darin zeigt sich die Würde der menschlichen Natur, daß sie vermöge ihrer Receptivität darauf angelegt ist, noch Höheres in sich aufzunehmen, als wozu ihre eigene Kraft hinreicht. Ihre unendliche Receptivität erhebt sie über die ganze Schöpfung. Scotus behauptet also in den göttlichen Mittheilungen etwas relativ Uebernatürliches. Die Nothwendigkeit der Mittheilung ist ihm darin begründet, daß die Seligkeit, zu welcher der Mensch bestimmt ist, nicht aus natürlicher Nothwendigkeit, sondern dem freien Willen und der Gnade Gottes hervorgeht und auf die Weise erlangt wird, welche der göttliche Wille bestimmt hat. Hier bringt er diese Lehre mit der vom göttlichen Willen in Zusammenhang. Auch Scotus gehört also zu denen, welche den Gegensatz zwischen Uebernatürlichem und Natürlichem nicht in seiner Schroffheit fassen, sondern mit der Nothwendigkeit jenes zugleich die Harmonie zwischen beiden nachzuweisen suchen.

Scotus ist es auch, welcher sich zuerst mit einer ausführlichen Untersuchung über Ursprung und Inhalt der Bibel beschäftigt.*) Er liefert den Nachweis für ihre Göttlichkeit und ihre Zulänglichkeit für die religiösen Bedürfnisse. Als Beweise für die Göttlichkeit stellt er auf: die Weissagungen, die Uebereinstimmung der Bibel mit sich selbst, die Auctorität der Schriftsteller, die Gewissenhaftigkeit in der Ueberlieferung, die Uebereinstimmung des Inhalts mit der Vernunft. Was ist vernunftgemäßer, als daß der Mensch Gott lieben solle über alles und seinen Nächsten, wie sich selbst? Dieß seien die Grundprinzipien, aus welchen alles abzuleiten sei. Auch das Vernunftwidrige der entgegengesetzten Irrthümer, ferner die Wunder und die Unwandelbarkeit der Kirche sprechen dafür. Die Glaubensartikel enthalten nichts, wodurch nicht die Vollkommenheit Gottes noch mehr ins Licht gesetzt werde, und was ihnen widerspricht, beeinträchtigt seine Vollkommenheit. Den andern Punkt, die Suffizienz, anlangend, sagt er: wenn auch nicht alles Nothwendige wörtlich in der Bibel gesagt ist, so läßt sich doch aus ihren Prinzipien alles ableiten. Er macht den Einwand: daß sie viel Ueberflüssiges, zum Theil nicht Nothwendiges ent-

*) Sentent. Prolog. Qu. 2.

halte, und erwidert: was uns überflüssig scheint, ist doch wichtig für die Entwicklung der Wahrheit. In dieser Beziehung sei z. B. das Historische sehr wichtig.

Duns Scotus stellt die Frage, was den wesentlichen Inhalt der Theologie bilde. Er will nicht, wie Alexander von Hales, Christum dafür annehmen, denn nicht alle wesentlichen Wahrheiten der Bibel seien darauf zurückzuführen; die Lehre, daß der Vater den Sohn erzeugt habe, ferner die Wahrheiten, die sich auf den göttlichen Willen beziehen, könnten nicht virtualiter in der Lehre von Christo enthalten sein; denn diese Wahrheiten würden nicht weniger nothwendig sein, wenn auch der Logos nicht Fleisch geworden wäre. Das *primum subjectum* der Theologie ist nach seiner Meinung die Lehre vom göttlichen Wesen. Zugleich stimmt er mit denen überein, welche die Theologie für eine praktische Wissenschaft erklären, und weist nach, daß alle Wahrheiten, welche sich auf das göttliche Wesen beziehen, auch eine besondere Bestimmtheit des Lebens im Verhältniß zu Gott hervorbringen.

In einer eigenthümlichen Art entwickelt Wilhelm von Paris die Grundanschauung über das Wesen des Glaubens. Er unterscheidet den Standpunkt, wo die Ueberzeugung vom Objektiven, von der Vernunftkenntniß des Objektiven, und wo sie vom subjektiven Elemente, von der Gesinnung des Glaubens ausgeht. *) Die letztere Weise gehört der religiösen Ueberzeugung an. Der Mensch erhebt sich kraft der Gesinnung über die Reaktion des Verstandes. Er rechnet zum Wesen des Glaubens die Tapferkeit und Kraft des Geistes, die Festigkeit des Charakters im Kampf mit den zum Unglauben führenden Reaktionen. Die Tapferkeit überwindet die Finsterniß des einbrechenden Zweifels, und durch das eigene innere Licht unterdrückt sie das, was Finsterniß bringt. **) Es ist etwas Originelles, daß er im Glauben das praktische Moment eines Kampfes gegen die Reaktionen der natürlichen Vernunft hervorhebt und eine Handlung der Tapferkeit des

*) De fide c. 1: aliud est credere ex probabilitate sive ex evidentia ipsius crediti, aliud ex virtute credentis.

**) Manifestum, quod credere improbabilia fortitudinis est atque vigoris nostri intellectus, sicut amare molesta et ignominiosa fortitudinis est et vigoris nostri affectus. Fortitudo intellectus, quae tenebras improbabilitatis irrumpat et vincat et luminositate propria ea, quae illa abscondere contendit, lucida et aperta, hoc est credita faciat.

Geistes darin erblickte. Vor allen andern Operationen des Geistes sei es die des Glaubens, welche durch kriegerische Kraft ihre Sache zu Stande bringt,*) eine tiefe psychologische Betrachtungsweise.

Roger Baco hat zwar mit diesen Untersuchungen sich nicht ausführlich beschäftigt, indeß verdient seine Erörterung über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie Berücksichtigung. Die Theologie entwickelt unmittelbar den Inhalt der Schrift; die Spekulation ist die Vermittlung zwischen der Schrift und der natürlichen Vernunft. Sie nimmt das Wahre der früheren Spekulation auf und verbindet damit diejenigen Wahrheiten, welche die Vernunft zwar aus sich selbst erkennen kann, die sie aber nie gefunden hätte ohne den Anstoß, welchen die Offenbarung gegeben hat. Die christliche Philosophie kann also mit dem Glauben vermitteln, indem sie Vernunftwahrheiten anführt, welche jeder Weise anerkennen wird, wenngleich er, sich selbst überlassen, sie nicht erkannt hätte.***) Dieß entspricht nicht nur der christlichen Philosophie, sondern auch dem christlichen Bewußtsein, welches alle Wahrheit zur göttlichen hinführen soll, daß sie sich ihr unterwerfe und diene.***)

Raimund Lull behauptete theils im apologetischen Interesse, theils im Gegensatz gegen die aberrhoistische Theorie die Uebereinstimmung von Wissen und Glauben. Laß dein Erkennen, sagt er, sich empor schwingen, und deine Liebe wird sich empor schwingen. Der Himmel ist nicht so hoch, als die Liebe eines heiligen Menschen.†) Ein Zeugniß davon, wie genau zusammenhangend er das Erkennen mit dem religiösen Gemüthsleben denkt. Bei der Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, unterscheidet er, was im Wesen und Begriff einer Sache liege, und was sie unter gewissen Umständen werde. Das

*) De operationibus intellectus solum credere bellum habet, omne bellum bellica virtute seu fortitudine agendum est.

**) Philosophi infideles multa ignorant in particulari de divinis, quae si proponerentur iis, ut probarentur per principia philosophiae completae, hoc est per vivacitates rationis, quae sumunt originem a philosophia infidelium, licet complementum a fide Christi, reciperent sine contradictione, et gaudent de proposita sibi veritate, quia avidi sunt et magis studiosi quam Christiani.

***) Propter conscientiam christianam, quae valet omnem veritatem ducere ad divinam, ut ei subjiatur et famuletur. Opus majus p. 41 sqq.

†) De centum nominibus Dei, opp. t. VI: eleva tuum intelligere et elevabis tuum amare. Coelum non est tam altum, sicut amare sancti hominis. Quo magis laborabis ad ascendendum, eo magis ascendes.

Wesen des Geistes in dem eigentlichen Sinne ist das intelligere. Nur wenn der Geist sich nicht zur Erkenntniß erheben kann, vertritt der bloße Glaube deren Stelle. Wie wenn Bilder eines Gegenstandes in der Phantasie an seine Stelle treten, wo er selbst nicht gegenwärtig ist. Im eigentlichen Sinne aber ist die Theologie Wissenschaft, weil zum Wesen des intellectus im eigentlichen Sinne das intelligere gehört. Da Gott im höchsten Sinne gut und groß ist, theilt er sich so dem geschaffenen intellectus mit, wie dieser fähig ist, seine Vollkommenheit aufzunehmen. Der Geist ist dazu gemacht, um sich mit allen Kräften auf Gott zu beziehen; daher muß er ihn sich auch vor allen andern Gegenständen aneignen können. *) Er wendet ein: soll also der endliche Geist den unendlichen begreifen können? Antwort: wie wenn jemand, der nur einen Tropfen des Meeres kostet, schon dessen salzigen Geschmack erkennt, so erlangt der menschliche Geist eine ihm genügende Erkenntniß der Trinität; aber was darüber hinaus ist, erlangt er nicht. In einer Disputation zwischen fides und intellectus sagt der letztere zum Glauben: du bist die Vorbereitung, durch dich gelange ich zu der rechten Gemüthsverfassung, um mich zu den höchsten Dingen empor zu schwingen. **) Wenn der intellectus durch die Erkenntniß zu der Stufe hinaufsteigt, auf welcher der Glaube schon ist, so erhebt sich von hier aus der Glaube immer höher. ***) In dem Werke über die Betrachtung Gottes †) führt er eine Untersuchung durch über Einklang und Widerspruch des Glaubens und der Vernunft. Wie der Glaube auf einer Höhe sich befindet und sich nicht zu Vernunftgründen herabläßt, so erhebt sich die Vernunft zu seinen hohen Dingen, welche sie zum Erkennen herabsteigen läßt. Steht der Glaube in hohen Dingen und steigt die Vernunft zu ihnen hinauf, so

*) Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum Petri Lombardi. Aliud objectum illi minus principale esset illi magis appetibile, quam suum objectum magis principale, quod esset impossibile; et idem esset suo modo de voluntate, cui theologia non esset proprium objectum ad amandum; et sic de memoria ad recolendum, quod est valde inconueniens.

**) Quod tu, fides, sis dispositio et praeparatio, per quam ego de Deo sum dispositus ad altas res; nam in hoc, quod ego per te suppono credendo, per quod possum ascendere, habituo me de te et sic tu es in me et ego in te.

***) Quando ascendo in gradum, in quo tu es intelligendo, tu ascendis credendo in altiore gradum supra me.

†) Concordantiae et contrarietates inter fidem et rationem.

finden sich beide in Einklang, weil der Glaube die Vernunft erhebt und durch seinen erhabenen Schwung kräftigt und adelt, daß sie versuche, durch Erkenntniß zu dem zu gelangen, was der Glaube schon erreicht hat. Wenn die Vernunft jene Höhe des Glaubens nicht erreichen kann, so wird wenigstens, je mehr sie sich anstrengt, um so mehr der Glaube erhöht. Beide steigern sich wechselseitig; daher ist Einklang und Wohlwollen zwischen beiden. Der Glaube hat die Natur, höher als die Vernunft hinaufzusteigen, weil ihre Thätigkeit aus dem Sinnlichen und Intellektuellen zusammengesetzt, er hingegen einfach ist und über der äußersten Spitze des erkannten Intellektuellen steht. Es kann zwischen ihnen kein Widerspruch stattfinden; der Glaube ruft die Vernunft aus der bloßen Anlage zur Wirksamkeit,*) wenn er das Religionsgesetz mit Liebe umfaßt. Die Vernunft schließt den intellectus in seine Grenzen, weil er sich nicht über sie hinaus ausdehnen kann; aber der wahre Glaube macht den intellectus frei und groß.**)

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Lehre von Gott.

1. Beweise für das Dasein Gottes. Die Idee Gottes im Allgemeinen.

Beweise für das Dasein Gottes. Die Scholastiker dieser Periode erkannten das Falsche in der Anselmischen Form des ontologischen Beweises, erkannten aber auch das Wahre darin, daß nämlich die Gottesidee etwas dem Geiste des Menschen zu Grunde Liegendes und Unverleugbares sei, und diesen Nachweis suchten sie zu führen. In diesem Sinne sagt Alexander von Hales: die Gottesidee sei ein *habitus naturaliter impressus primae veritatis* und beruhe in dem Zusammenhange des sittlichen Geistes mit der ewigen Wahrheit. Es sei aber zu unterscheiden eine *cognitio in habitu* und in *actu*. Die habituelle liege dem Bewußtsein des Menschen zu Grunde, die aktuelle sei die entwickelte. In Bezug auf die erste sei die Gottes-

*) Facit venire rationem de potentia in actum.

**) Sicut ratio captivat et incarcerat intellectum hominis intra terminos, intra quos est terminatus, quia non habet, cum quo eos possit ampliare et extendere, ita vera fides liberat et magnificat ipsum intellectum, quia non constringit eum intra terminos, intra quos ratio habet eum terminatum.

idee unüberleugbar; in Bezug auf die zweite sei eine doppelte Richtung der Seele möglich, je nachdem sie entweder zur Offenbarung der höchsten Wahrheit sich hinwende oder das Weltbewußtsein und die niederen Kräfte der Seele herrschen lasse. In sofern könne das Bewußtsein Gottes ihr fehlen und der Thor sagen: es ist kein Gott. Er unterscheidet außerdem die Idee Gottes im Allgemeinen (*ratio communis*) und die bestimmte Anwendung derselben (*ratio propria*). Jene ist das Wahre auch im Götzendienst; auch er zeugt von einer zu Grunde liegenden Gottesidee, aber die Anwendung derselben ist irrthümlich.

Thomas Aquinas sagt:*) die Gotteserkenntniß sei auf gewisse verworrene Weise allen Menschen eingepflanzt. Da der Mensch so geschaffen ist, daß er in Gott sein höchstes Gut findet, so ist in dem Streben nach Glückseligkeit das Streben nach Gott zu Grunde liegend; aber nicht alle gelangen zu diesem Bewußtsein. Was die Beweisführung für das Dasein Gottes betrifft, so unterscheidet er das, was an sich und was subjektiv evident ist. An sich ist die Gottesidee evident für einen Jeden, der sie in sein Bewußtsein aufnimmt; aber dieß findet eben nicht bei allen Menschen statt, deshalb kann der Thor in seinem Herzen sprechen: es ist kein Gott. Es kann aber auch einen eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes nicht geben. Die Zwecke dieser Beweise bestehen zwar darin, von den Wirkungen Gottes in der Schöpfung das unentwickelte Bewußtsein zu ihm hinzuführen; aber die Wirkungen sind ihrer Ursache nicht adäquat, sie lassen den Unendlichen nicht erschließen.

In Bezug auf die Gegensätze in der Auffassung der Gottesidee ist der besondere Standpunkt des Ama rich und David von Dinanto**) zu beachten. Der Letztere bezeichnete Gott als das *principium materiale omnium rerum*, und unterschied in Beziehung auf drei Gebiete des Daseins wiederum drei Prinzipien:***) hinsichtlich der Körperwelt das erste Untheilbare, die Materie; hinsichtlich

*) *Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum.*

**) S. die Schriften, welche S. 133. angeführt sind, besonders die Abhandlung von Krönlein. Auch Gieseler II, III, 409.

***) *Concil Paris. a. 1209. in Martene thesaur. anecdot. IV. 163. Albertus Magnus Summa P. I, tract. IV, quaest. 20, membrum II, ed. Lugd. t. XVII, f. 76. Thomas Aquinas in sententias I. II, dist. XVII, qu. I, art. I,*

der Geisterwelt der Geist, *voûs*, das erste Untheilbare, aus welchem die Seele hervorgeht; hinsichtlich der Ideen Gottes das erste Untheilbare in den ewigen Substanzen. Zwischen diesen drei Prinzipien könne kein Unterschied stattfinden, denn sonst müßten sie auf ein höheres einheitliches Prinzip zurückzuführen sein. Es sind also die drei Beziehungen des einen göttlichen Wesens zur Körper-, Geister- und Ideenwelt. Wie Thomas von Aquin*) berichtet, bestimmte die Schule des Amalrich Gott als das *principium formale* aller Dinge, was eine mehr idealistische Auffassung bezeichnen würde. Nach ihren Voraussetzungen war Gott das eine Subjekt in Allem, die Natur sein Körper, er allein das wahre Sein, alles Sinnliche nur *accidentia sine subjecto*. So erklärten sie die Transsubstantiationslehre als symbolische Bezeichnung dieses Pantheismus. Die Consecration des Priesters stelle symbolisch dar, was unabhängig von derselben vorhanden sei. In jedem Christen werde Gott selbst Mensch; in der ganzen Menschheit finde die Menschwerdung Gottes statt, denn das Bewußtsein des Menschen sei eine Form der Erscheinung für das Absolute; Gott werde sich seiner bewußt im menschlichen Bewußtsein. Von hier aus war jener Ausspruch zu verstehen, daß jeder Christ die Ueberzeugung haben müsse, ein Glied Christi zu sein: Gott ist in ihm, wie in Christo.

Von diesem Standpunkte eignete sich diese Partei die Eintheilung der Geschichte, welche Joachim von Floris vorgetragen, an: in die Zeitalter des Vaters, Sohnes und Geistes; das Zeitalter des Vaters im alten Testament; des Sohnes in der christlichen Zeit, welche die Zeit des menschgewordenen Logos, der positiven Religion und des sichtbaren Cultus sei; das des Geistes, wo Gott nur in der Form des Geistes verehrt wird, in Allen das Bewußtsein lebt, daß Gott Mensch geworden, wo es keiner positiven Offenbarung mehr bedarf, da die eine selbstgenugsame Vernunft zum Bewußtsein von sich gekommen ist. Ein Priester, der zum Scheiterhaufen geführt ward, erklärte: in sofern er sei, könne man ihn nicht verbrennen, denn in sofern sei er Gott selbst.

ed. Venet. t. X, p. 235. — Ueber Amalrich v. B. cf. Guilelmus Armoricus de gestis Philippi Augusti in Bouquet rer. Gallic. scriptt. fortges. v. Brial. XVII, 83. Martinus Polonus (1271), chronicon ed. Antyp. 1574.

*) Summa P. I, qu. III, art. 8.

Dagegen vertheidigen die Scholastiker die Persönlichkeit Gottes. Albertus Magnus sagt:*) Gott ist das ursächliche Sein als die wirksame, formale Ursach und als die Endursach, nicht aber das materielle und das wesentliche Sein der Dinge. Er ist das Urbild alles Daseins, welches darzustellen alles bestimmt ist; aber das Urbild behält sein Dasein für sich und besteht außerhalb der Dinge. Aehnlich sagt Thomas: Gott sei das *esse omnium effective et exemplariter*, nicht aber *per essentiam*.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Man folgt dem Vorgang des Augustin in der Zurückführung der Dreieinigkeit auf die Analogie mit dem menschlichen Geist, führt sie aber doch eigenthümlich durch. Albertus Magnus sagt: es findet sich kein Vorzug bei den Geschöpfen, welcher nicht auf eine viel höhere Weise und urbildlich bei dem Schöpfer gefunden wird; bei den Geschöpfen besteht er nur in gewissen Fußstapfen und Bildern. Dieß gilt auch von der Dreieinigkeit. Kein bildender Geist kann anders sein Werk vollbringen, als daß er sich zuvor einen Umriss desselben entwirft. In dem Geiste tritt also zuerst die Idee seines Werkes hervor, welche gleichsam das Erzeugniß des Geistes ist, in jedem Zuge dem Geist, der es hervorbringt, ähnlich, ihn darstellend in seinem Handeln.***) So offenbart also der Geist sich selbst in der Idee des Geistes. Diese geht nun von dem handelnden Geiste in die Wirksamkeit über, und dafür ist erforderlich die Vermittlung des Geistes in seinem Handeln. Diese Vermittlung muß einfach sein und von gleichem Wesen mit dem ersten Handelnden selbst, wenn dieß so einfach ist, daß Sein, Wesen und Thätigkeit in demselben eins ist. Daraus ergiebt sich also bei Gott der Begriff des bildenden Geistes, des entworfenen Bildes und des Geistes, durch welchen das Bild verwirklicht wird.***) Die zeitliche Schöpfung ist eine Offenbarung des ewigen Handelns Gottes, der ewigen Erzeugung seines Sohnes. Die zeitliche Offenbarung Gottes zur Heiligung der Natur ist ein Bild des ewigen

*) Sicut paradigma, a quo fiunt et ad quod formantur et ad quod finiuntur, cum tamen intrinsecum sit, extra facta formata et finita existens, et nihil sit de esse eorum.

**) Format ex se rationem operis et speciem, quae est sicut proles ipsius intellectus, intellectui agenti similis in quantum agens est.

***) Spiritus rector formae.

Ausgehens des heiligen Geistes vom Vater und Sohn. Unsere Liebe ist nur ein Nachbild der göttlichen Liebe, das Urbild aller Liebe der heilige Geist, welcher, wie alle Liebe, von Gott ausgeht. Die eine durch alle heiligen Seelen verbreitete Liebe geht vom heiligen Geiste aus.*) Die Liebe in Gott nimmt weder ab noch zu, aber wir nehmen ab und zu, je nachdem wir diese Liebe in uns aufnehmen oder uns von derselben entfernen.

Thomas unterscheidet das esse, intelligere und velle oder amare in Gott. Wir können zwar, sagt er, das Verhältniß der Personen zur Einheit des Wesens bei Gott durch die Vernunft nicht hinlänglich beweisen, wird es aber einmal vorausgesetzt, so muß sich nachweisen lassen, daß die göttlichen Personen als das Vollkommne Grund und Ursach alles von Gott Abgeleiteten sind. Das Werden der Geschöpfe von Gott her stellt uns die Vollkommenheit des göttlichen Wesens nur unvollkommen dar. Die Offenbarung Gottes führt uns daher zurück auf das vollkommne Bild, welches die göttliche Vollkommenheit ganz in sich schließt, den Sohn, das Prinzip und Urbild der Art, wie die Geschöpfe von Gott abzuleiten sind; und wie der Ursprung der Geschöpfe aus Gottes freier Liebe auf ein Prinzip zurückführt, welches der Grund aller freien Mittheilung Gottes ist, so ist dieß Prinzip die Liebe, in welcher Form alles von Gott ausgeht. Das procedere aber in der Form der Liebe ist der heilige Geist. In sofern Vater und Sohn persönlich unterschieden werden, werden sie vereint durch die Liebe, welche der heilige Geist ist. Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er zugleich alles. Dieß sein Selbsterkennen, ein procedere secundum intellectum, ist das göttliche Wort. Wie Gott der Vater sich selbst und alle Creatur erkennt und ausspricht in dem Wort, welches er gezeugt, in sofern dieß ihn und alle Geschöpfe auf vollkommne Weise darstellt, so liebt er sich und alle Geschöpfe im heiligen Geist.

Raimund Lull sagt: die Güte Gottes kann nicht wirkungslos gedacht werden; Gott muß immer als in ihr wirksam und sich mittheilend vorgestellt werden. Wir müssen ihn aber auch als den Allgenussamen denken. Ohne die Lehre von der Trinität müßte man

*) Una caritas diffusa per omnes animas sanctas per spiritum sanctum, ad quam sicut exempla omnis dilectio refertur et comparatione illius et assimilatione caritas dici meretur.

nun eine Schöpfung als nothwendig setzen, damit er sich an sie mittheile, und seine Vollkommenheit würde also abhängig von der Schöpfung. Nur durch die Lehre von der Dreieinigkeit, welche Gott in seiner ewigen Selbstoffenbarung und Mittheilung darstellt, wird dieß vermieden. Denn zum Wesen des höchsten Gutes gehört die Selbstmittheilung, und diese in ihrer höchsten Vollkommenheit aufgefaßt ergiebt die Lehre von der Trinität. Das Prinzip alles Daseins ist der Vater, das Vermittelnde der Sohn, der heilige Geist Ziel und Ruhe von allem. *) Darum kann der heilige Geist auch nicht wieder eine Person erzeugen; alles Verlangen findet in ihm seine Erfüllung. Der Vater und der Sohn beziehen sich durch die Liebe auf ihn als das Ziel. In sofern die Liebe in Gott nichts Hervorgebrachtes ist, ist sie sein Wesen. In sofern der Vater sich selbst als Vater erkennt, erzeugt er den Sohn. Weil Vater und Sohn sich selbst betrachten durch die Liebe, erzeugen sie den heiligen Geist. Die Unterscheidung der göttlichen Personen läßt erkennen, daß die göttlichen Vollkommenheiten nicht wegen ihrer Unendlichkeit müßig sind. **) Weil Gott ebenso wohl Gott ist durch Handeln, als durch Sein, so mußte er in seinem Wesen verschiedene Personen haben. Kein Wesen kann ohne Unterschiede sein, ohne Unterschiede wäre es nichts. ***)

3. Die Lehre von der Schöpfung.

Die Scholastiker werfen die Frage auf, ob der Zweck der Schöpfung die Ehre Gottes oder die Glückseligkeit der Geschöpfe sei. Bonaventura giebt die Entscheidung: der höchste Zweck Gottes sei seine Ehre, denn es heiße: Gott schafft alles um seiner selbst willen; nicht als ob es ihm Bedürfniß sei, oder um seine Ehre zu mehren, sondern um sie zu offenbaren und mitzutheilen, worin das höchste Wohl der

*) S. liber proverbiorum, Abschnitt vom Sohne Gottes: quaelibet divinarum rationum est principium per patrem in filio et per filium est medium et per spiritum sanctum est quies et finis. Id, propter quod spiritus sanctus non producit personam, est, ut appetitus cujuslibet rationis in illo habeat finem et quietem. Quia pater et filius per amorem se habent ad unum finem, ille finis est spiritus sanctus.

**) Distinctio divinarum personarum est ut divinae rationes non sint otiosae de infinitate.

***) Quia Deus est tantum Deus per agere, quantum per existere, habet in sua essentia distinctas personas. Nulla substantia potest esse sine distinctione; sine distinctione non esset quidquam.

Geschöpfe besteht. So findet sich zwischen beiden Zweckbestimmungen kein Widerspruch, sondern die eine ist der andern unterzuordnen. Wenn man sagt, ein solcher höchster Zweck sei egoistisch, so ist zu antworten, daß es sich anders mit Gott, anders mit den Geschöpfen verhält; denn bei Gott ist kein Unterschied des gemeinsamen und besonderen Gutes; er ist der Urgrund alles Guten und das höchste Gut. Wenn er, von dem alles andere Gute abzuleiten ist, nicht alle seine Handlungen um seiner selbst willen thäte, so würden die von ihm hervorgebrachten Wirkungen nicht wahrhaft gut sein. Weil der Nutzen der Geschöpfe ganz auf ihrer Beziehung zu dem höchsten Gute beruht, so geht alles von der Liebe Gottes aus, indem er alles zu sich hinwendet. Sagt man, es liege doch in allen Geschöpfen, ihr eigenes Wohl zu suchen, so ist zu antworten, daß man eine zwiefache Richtung der Geschöpfe unterscheiden müsse: erstens die Natur in ihrer Verbildung, nach welcher sie sich selbst zum Mittelpunkt macht; zweitens die vollkommene Natur der Geschöpfe, die Natur im ursprünglichen Zustande, welche sich durch die Liebe über sich selbst zu Gott erhebt und mehr die Ehre Gottes, als den eigenen Nutzen sucht. Was der höchste Zweck der Schöpfung ist, muß es auch für das menschliche Handeln sein. Er sucht nachzuweisen, wie dieß Ziel nur durch die vernünftige Creatur realisirt werden könne. Zwar ist in allen Geschöpfen eine unbewußte Offenbarung Gottes, aber das Bild Gottes ist nur in den vernünftigen. Da Gott nun das höchste Licht und die höchste Güte ist, so hat er alles zur Selbstmittheilung geschaffen. Die vollkommene Offenbarung davon wäre aber unmöglich, wenn nicht solche wären, die sie verstehen. Zu dem allen sind die vernünftigen Geschöpfe erforderlich; alle übrigen Geschöpfe verhalten sich daher nicht unmittelbar zu Gott, sondern nur durch die Vermittlung der vernünftigen Wesen.

Thomas von Aquino betrachtet den Anfang der Schöpfung als Gegenstand des Glaubens; mit Gründen ihn beweisen und die Ewigkeit der Schöpfung widerlegen könne man nicht; denn es werde auch durch diese die Ursächlichkeit Gottes nicht geleugnet, da man sich Gottes Schöpferhandlung als ein zeitloses, nicht successives Handeln denken müsse, und die Welt, auch wenn sie immer da gewesen, nicht als ewig, wie Gott, sondern in der Succession einer unendlichen Reihe von Zeitmomenten zu denken sei. *)

*) Summa P. I, qu. 46. art. 2. Esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

4. Die Lehre von der Vorsehung, Weltregierung, vom Wunder.

Wie bei Abälard, und noch weiter durchgeführt als bei ihm, findet sich bei den Scholastikern dieser Zeit das Bestreben, den Begriff des Wunders mit dem einer alles umfassenden göttlichen Weltordnung zu verknüpfen und eine Harmonie zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nachzuweisen. Sie berücksichtigen und widerlegen manches, was späterhin von rationalistischer Seite gegen die Annahme des Wunders vorgebracht ist. Albertus Magnus sagt: wie in der Natur es dieselbe Kraft ist, welche die Geschöpfe erzeugt und die Entwicklung des einzelnen Geschöpfes leitet, und deren Einfluß sich auf ihren ganzen Organismus und ihre einzelnen Glieder verbreitet, die Kraft, welche das Ganze und Einzelne mit einander verbindet, so ist es in dem Schöpfer dieselbe Kraft, durch welche er die Welt geschaffen, jedem Einzelnen seinen Platz anweist und alles im Zusammenhange leitet, so daß jedes seinem Standpunkt entspricht. Betrachten wir sie, wie sie in Gott ist, so bezeichnen wir sie als die Vorsehung, d. i. die urbildliche forma und ratio in der göttlichen Vernunft, durch welche alles zu seinem Ziel geleitet wird. Betrachten wir sie aber als wirksam in der Schöpfung, in ihrer Darstellung in der Entwicklung des Universums, als die Ordnung der Welt, welche von jenem Urbilde ausgeht, als gleichsam einverleibt der Schöpfung und thätig im Zusammenhang der Entwicklung der Naturwesen und freien Wesen, so nennen wir dieß fatum. Die Vorsehung, der ordo rerum in mente, ist das exemplar, das fatum ist das exemplatum. Dieser Begriff schließt nicht nothwendig den der unbedingten Nothwendigkeit ein, sondern besagt nur die göttliche Weltordnung in ihrer Erscheinung.

Alexander von Hales rechnet zum Fatum auch die vom freien Willen ausgehenden Wirkungen. Das Fatum ist ein höheres Gesetz, welches das Zusammenwirken aller Ursachen in der Erscheinung leitet, und dazu gehören auch die freien Ursachen, deren Wirkungen mit denen der natürlichen Ursachen auf eine ihrer Eigenthümlichkeit entsprechende Weise zusammengebracht werden. Die Wirkungen des freien Willens werden nur gehindert, die Grenzen der Vorsehung zu überschreiten. Vom Verhältniß Gottes zum Bösen sagt er: Gott erkennt das Gute wie das Böse, wie wenn das Licht, welches sich selbst und seine Wirkungen sehen könnte, erkennen würde, daß das Eine dafür empfänglich sei, das Andere nicht. Gott hat das Böse zugelassen,

damit die Schönheit des Guten um so heller hervorleuchte und um so mehr verherrlicht werde. Also die ältere Theorie von dem Bösen als Folie des Guten. Aber Albertus Magnus weicht darin ab. Der Wille Gottes, sagt er, ist in der ganzen Ordnung der wirksamen Ursachen der eine, welcher alle anderen anleitet und antreibt, das zu wirken, was er will. Ohne dieß würde Gott nicht in allen wirksamen Ursachen und allen Handlungen gegenwärtig sein; er ist aber der Potenz nach in ihnen vorhanden und theilt ihnen Kraft und Gestalt zum Handeln mit. In diesem Zusammenhange ist die Lehre vom Wunder eigenthümlich modificirt; es fragt sich, wie etwas *supra* und *contra naturam* geschehen könne. Er unterscheidet den verschiedenen Begriff des Wortes Natur, welches einmal das unwandelbare Gesetz der Vorsehung bedeute, wodurch jedes zu seinem bestimmten Ziel geleitet werde; gegen die Natur in diesem Sinne kann Gott nichts thun, sonst würde er sich selbst widersprechen. *) Natur bedeutet aber auch das Gesetz, wodurch die ganze Schöpfung hingeleitet wird, Gottes Rathschluß zu erfüllen, die *dispositio obedientialis*; die Natur in diesem Sinne verhält sich zum ersten, wie das *fatum* zur *providentia*, wie der Abdruck in der Erscheinungswelt zu dem Zusammenhang der urbildlichen Weltordnung in Gott. Auch die Natur in diesem Sinne stellt ein göttliches Gesetz dar, gegen welches Gott nichts thun kann, ohne im Widerspruch mit sich zu sein. Man gebraucht aber den Begriff auch in einem dritten Sinne von dem gewöhnlichen Naturlauf, welcher nur ein Theil von der Natur im zweiten Sinne ist; und in Bezug hierauf kann etwas angenommen werden, was *contra naturam* und ein Wunder ist. Er setzt ferner Prinzipien, welche in dem göttlichen Wort gegründet sind, allein Dasein vorleuchteten, in welchen alles gegründet, auf welche alles Dasein angelegt ist, und welche bestimmen, wann und wie alles zum Dasein kommen soll, die *causae primordiales*. Auf ihnen beruht also alles, was in den Werken der Natur, der Gnade, der Herrlichkeit oder des gewöhnlichen Naturlaufs zu Stande kommt. Sieht man nun auf diese ursprünglichen Ursachen der ersten Schöpfung, so hat Gott auch in dieser Beziehung nichts gegen die ursprüngliche

*) *Potentiae sive rationes sive virtutes ad miracula non sunt inditae materiae mundi, nisi per potentiam obedientiae, per rationes autem causales in Deo sunt. — Sicut non potest facere contra se ipsum, ita non potest facere contra rationes illas et contra opus suum sapienter dispositum.*

Natur gethan, denn er hat darin auch die Ursachen angelegt für die Wunder, welche im Lauf der Entwicklung geschehen sollten. *) Was wir Wunder nennen und was die Natur wirkt, alles dient auf gleiche Weise zur Realisirung der ewigen göttlichen Idee. In der Beziehung aber, wo man von einem Wunder redet, ist zu unterscheiden das *contra naturam*, was nicht dem Samen und Keime nach in der Natur liegt; **) *praeter naturam*, das, was zwar nicht damit in Widerspruch steht, was nach dem Naturlauf aber nur in allmäliger Entwicklung erfolgen würde und nun durch die höhere Einwirkung plötzlich entsteht, ein beschleunigter Naturprozeß; ***) *supra naturam*, der Gipfel des Wunderbaren, wodurch die Natur zu einer höheren Stufe gebracht und vollendet wird, z. B. die Menschwerdung und Erlösung. †)

Thomas von Aquino unterscheidet den *ordo rerum*, in sofern er von der ersten Ursache abhängt und in der göttlichen Vernunft ist. In dieser Beziehung kann Gott nichts gegen die Ordnung der Dinge thun, sonst müßte er seinem eigenen Willen widersprechen. Sehen wir aber auf den *ordo rerum*, sofern er von den Eigenschaften der untergeordneten Ursachen abhängt, so kann Gott wohl etwas *praeter ordinem* thun, weil er dem kosmischen Causalzusammenhange nicht unterworfen ist, vielmehr die darauf beruhende Weltordnung durch seinen freien Willen gesetzt ist und von ihm abhängt. Im Verhältniß zur göttlichen Allmacht kann nichts ein Wunder genannt werden, wohl aber im Verhältniß zu den Kräften der Natur. ††) Ein Wunder im absoluten Sinne ist, was *praeter ordinem* der ganzen geschaffenen Natur geschieht. †††) Weil wir aber nicht alle Kräfte derselben kennen, so nennen wir auch Wunder, was gegen die Ordnung der uns bekannten Natur geschieht, und dieß ist ein Wunder im relativen Sinne.

*) *Quod Deus non faciat contra legem naturae aequisssimam et naturalissimam, quam ipse naturae indidit, sed contra consuetum et nobis notum cursum naturae.*

**) *Quod seminaliter non inest in ipso.*

***) *Hoc quod secundum ordinem naturae paulatim operantis produceretur, velocius et repente producitur.*

†) *Quod in potestate naturae nullo modo potest esse et tamen ad naturam se habet ut perfectio naturae.*

††) *Dicitur aliquid miraculum per comparisonem ad facultatem naturae, quam excedit. Summa I, qu. 105, art. 8.*

†††) *Haec proprie miracula, quasi in se ipsis et simpliciter mira.*

5. Prädestination und Präscienz.

Die augustinische Prädestinationslehre hat die Herrschaft in dieser Zeit der Scholastik; doch von Alexander von Hales ab bereitet sich allmählig eine Abweichung davon vor und wird dem freien Willen mehr zugeschrieben. Albertus Magnus und Thomas von Aquino behaupten aber noch consequenter, als Augustin, eine unbedingte Nothwendigkeit, ohne indeß in die das religiöse Gefühl verletzenden Uebertreibungen der Prädestinarianer zu verfallen. Ihre gewandte Dialektik machte es ihnen möglich, den bedenklichen Folgerungen zu entgehen. Sie erfanden zu dem Zweck manche Distinctionen, welche seitdem in Aufnahme gekommen sind. Sie unterschieden eine *necessitas consequentiae* und *necessitas consequentis*, *necessitas ordinis* und *rei*, das, was unter Voraussetzung eines gewissen Zusammenhanges und was an sich nothwendig ist, eine hypothetische und absolute Nothwendigkeit. Albertus sagt: was Gott auf unwandelbare Weise vorher weiß, kann darum in der Erscheinung doch wandelbar sein, zugleich nothwendig und frei. Man müsse nur unterscheiden die Nothwendigkeit, in sofern etwas in einem gewissen Zusammenhang von Gott voraus erkannt wird, und die absolute Nothwendigkeit, in sofern man die Erscheinung an sich betrachtet. Von Gott kann nichts Böses kommen; er, als das höchste Gut, kann nur Quell des Guten sein. Alles von Gott Geschaffene ist gut und wird in sofern zum Guten hingewendet. Die Fähigkeit sich abzuwenden und die Abkehr kommt nicht von Gott, sondern von dem Geschöpf, in sofern es aus nichts geschaffen ist. Wenn die höchste Ursach das Sein mittheilt und die Macht zu wirken, und die zweite Ursach sich vermöge ihrer Wandelbarkeit vom Einfluß der höchsten abwendet, so entsteht eine Trübung des ursprünglich Guten, welche das Böse ist. So theilt die architektonische Kunst der Hand des Arbeiters die Richtung mit, eine richtige Linie zu machen; aber wenn seine Hand zittert, so kommt die grade Linie nicht zu Stande, wenngleich die Richtung von der Kunst ausging. Bei dieser Definition kann der freie Wille doch noch betrachtet werden als eine gewisse Form, in welcher der göttliche Wille zu Stande kommt. Aber mehr von der Nothwendigkeit liegt schon darin, wenn er sagt: der göttliche Wille sei in der ganzen Reihe der wirklichen Ursachen das Erste, wodurch sie bewegt und geleitet werden zu wirken, was Gott will und wie er es will. Indem Al-

bertus von der Behauptung ausgeht, daß das ewige Handeln Gottes nicht durch zeitliche Ursachen bedingt sei, rechnet er es zu dem Wesen des katholischen Glaubens, daß die Prädestination nur in dem Handeln des prädestinirenden Gottes, nicht von außen her begründet sei. Der Grund ist die göttliche Liebe, vermöge welcher er vor der Schöpfung Gewisse zum Heil erwählte, welche, wenn sie auch nicht zur Erscheinung gekommen wären, doch immer in der Prädestination vorhanden waren. Zur göttlichen Handlung gehört ebenso die Verwerfung von Gottes Angesicht (*abjectio*) und die Entziehung der göttlichen Gnade in der Zeit.

Am rücksichtslosesten ist der Monismus von Thomas von Aquino ausgesprochen. Er fragt, ob Gott das Böse erkenne, und bejaht es; er erkenne es wie das Gute und mit dem Guten das Böse. Nicht als ob das Wissen Gottes Ursach des Bösen wäre,*) obgleich es Ursach des Guten ist, durch welches das Böse erkannt wird. Er hat alle Dinge hervorgebracht, um sein Gutes dem Geschöpfe mitzutheilen und sich durch dasselbe darzustellen. Weil er durch einzelne Geschöpfe nicht dargestellt werden kann, so hat er viele und mannigfaltige hervorgebracht.**). Das Universum hat daher größeren Antheil an der göttlichen Güte, als der Einzelne. Zur Vollständigkeit der göttlichen Offenbarung gehörte aber, daß es alle Stufen der Vollkommenheit einschließen mußte und daher auch Geschöpfe, die in der Art gut sind, daß sie sich von dem Guten entfernen können. In der Natur der Dinge aber ist gegründet, daß, was von Gott abfallen kann, zuweilen wirklich abfalle. Der ganze Zusammenhang aller Geschöpfe ist besser, vollkommener, wenn in demselben auch einige Geschöpfe sind, die wirklich vom Guten abfallen.***) Ohne dieses Böse würde viel

*) Unde patet, quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei. Sentent. I. I, dist. 38, qu. 1, art. I.

**) Produxit res inesse, propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam, et quia per unam creaturam sufficienter praesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim, unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura. P. I, qu. 47, art. I.

***) Et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut uniformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri,

Gutes nicht stattfinden können, und darum verhinderte Gott den Abfall nicht. Mithin erscheint auch das Böse nothwendig zur Darstellung der göttlichen Harmonie des Universums. Um aber die Causalität des Bösen von Gott fern zu halten, unterscheidet er in dem Bösen das Positive und das Negative. Alles, was in der bösen Handlung Seiendes und eigentliche Handlung ist, ist auf Gott als Ursach zurückzuführen; aber das Negative darin, der defectus, wird nicht von Gott gewirkt, sondern geht von dem Mangel der zweiten Ursache aus;*) denn wo viele Ursachen zusammen geordnet sind, geht die letzte Wirkung nicht nothwendig unmittelbar von der ersten aus, sondern von der nächsten Ursache, weil die Kraft der ersten in die zweite aufgenommen wird gemäß der Beschaffenheit derselben. Zwar ist alles der göttlichen Vorsehung unterworfen, aber nicht alles auf gleiche Weise. Einen Theil der Geschöpfe hat Gott zwar so eingerichtet, daß sie durch eine Naturnothwendigkeit zu ihrem Ziel gelangen, in andern aber hat er außer diesem Prinzip noch das des Willens hinzugefügt. So wirkt die göttliche Vorsehung durch beides, aber in jedem nach seiner Art. Gottes Wissen von dem Heil der Menschen setzt er nicht bedingt durch das Wissen von der Beschaffenheit ihrer Werke, da er nicht zur Kenntniß der Wirkungen komme durch die untergeordneten Ursachen, sondern durch sich selbst. Dieser Unbedingtheit des göttlichen Wissens entspricht nun auch, daß für Gott nicht zu unterscheiden, was aus dem freien Willen und was aus der Prädestination herrührt. Die göttliche Vorsehung bringt ihre Wirkungen hervor durch die Wirkungen der untergeordneten Ursachen, so daß dasselbe zugleich durch die Prädestination und den freien Willen geschieht. Was geschieht, ist nicht darum nothwendig, daß die Prädestination zu Stande komme, sondern daß die Ordnung, welche die göttliche Weisheit festgesetzt hat, erhalten werde. Der freie Wille ist mithin nach Thomas Ansicht nicht ein Vermögen der Selbstbestimmung, welche nur aus ihm abzuleiten wäre, sondern er ist eine der Formen, in welchen der göttliche Rathschluß zu Stande kommt. Gott wirkt in allem, sagt er, aber so, daß dabei jedes nach der Eigenthümlichkeit seiner in der Schöpfung gegebenen Art thätig ist.

ne multa bona impediuntur. I, 23, 5. — Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficient, 48, 2.

*) Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

In den Naturwesen wirkt er so, daß er ihnen die Kraft zum Handeln mittheilt; in den freien Wesen so, daß er die Kraft zum Handeln mittheilt und zugleich, wo er wirkt, der freie Wille thätig ist. *) Dabei bleibt aber Bestimmung und Zweck der Handlung in dem göttlichen Willen. So wirkt Gott im freien Willen nach dessen Bedürfniß und Eigenthümlichkeit; und auch wenn er ihn umwandelt, geschieht es so, daß der Mensch das, wozu ihm die Richtung gegeben wird, freiwillig thut und kein Zwang stattfindet. **) Der Mensch glaubt also frei zu sein. Es würde ein Widerspruch darin liegen, wenn man sagen wollte: der Mensch wolle das nicht, wozu seinem Willen die Richtung gegeben ist. Die Schwierigkeiten der absoluten Prädestination weist er durch eine Vergleichung ab: man dürfe ebenso wenig fragen, warum dieser und jener prädestinirt sei, als man bei den natürlichen Dingen den Grund angeben kann, warum, da doch der eine Stoff allen zu Grunde liegt, ein Theil desselben sich als Feuer, ein anderer sich als Wasser darstelle, wie eben Gott von Anfang an diese Dinge geordnet hat; es hängt vom göttlichen Willen ab, wie es vom Willen des Künstlers abhängt, daß dieser Stein an die eine Stelle der Wand gesetzt sei, jener an eine andere. ***) Er unterscheidet eine zweifache Betrachtung der Dinge in Bezug auf die Nothwendigkeit und die Contingenz. †) Gott erkennt alle Dinge als gegenwärtig, ††) und vermöge dieser Gegenwart ist alles für ihn nothwendig. In der Zeit aber findet sich Succession und Contingenz, und sofern wir die Dinge nach der Zeitlichkeit betrachten, erscheinen sie der Zufälligkeit, Contingenz unterworfen.

Raimund Lull zeigt großen Tieffinn und Scharffinn in Behandlung dieser Lehre, aber auch ihm mißlingt der Versuch, die Freiheit vor seiner Spekulation zu retten. Er sagt: die Welt und alle ihre Theile sind von Ewigkeit her durch die Ideen in der göttlichen Vernunft, und das Universum war in sofern etwas Einiges.

*) *Ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat.*

**) *Etiamsi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud, in quod mutatur, voluntarie velit.* Sent. I, 25, 1, 3.

***) *Summa I, 23, 5.*

†) *Sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.*

††) *Ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.*

Als Gott die Welt schuf, setzte er dennoch vom Sein in der Idee nichts außer sich, sonst wäre die Idee dem Wandel unterworfen, was nicht möglich, da Gott selbst die Idee ist. *) Aber er wollte aus nichts schaffen, was er von Ewigkeit her durch die Idee bei sich hatte. **) Gottes schaffende und erhaltende Thätigkeit unterscheiden sich nur, wie unmittelbares und vermitteltes Wirken; aber auf sein schöpferisches Thun ist alles zurückzuführen, möge er unmittelbar, oder vermittelt durch die Creaturen wirken. ***) Das Vermittelnde ist hier die *vis conservativa* in den Dingen selbst, welcher alles von außen Kommende nur zur Hülfe und Anregung gereicht. Er wendet die Unterscheidung der unmittelbaren und mittelbaren Thätigkeit auf die Prädestinationslehre an. Der Prädestinirte, sagt er, †) ist der Idee nach Gott selbst, da Idee und Gott dasselbe sind. Diese Prädestination ist daher untrüglich und unwandelbar. Sofern aber die Prädestination sich auf einen geschaffenen Menschen in der Zeit bezieht, ist sie etwas Neues, erst Beginnendes, und obgleich der neugeschaffene Mensch seinem Wesen nach von dem Menschen der Idee nicht verschieden ist, so ist er doch der Erscheinung nach verschieden, sofern er in der Form der Quantität, des Raumes und der Zeit steht. Hier wirkt Gott nicht unmittelbar und nothwendig, sondern mittelbar durch das Handeln des Menschen. Er hat den Petrus vermöge des Verdienstes seiner guten Werke vorherbestimmt, wie er durch die Sonne und Feuer Wärme giebt. Er leugnet, daß die Prädestination etwas Zwingendes sei; dieß würde mit der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit streiten. Aber da doch für Gott alles nothwendig ist, was in der Zeit sich entwickelt, und die Möglichkeit, daß es anders geschehe, nur eine aus der Schwäche des abstrakten Denkens entspringende Annahme ist, so herrscht doch im

*) *Idea esset alterata et non aeterna, quod est impossibile, quum idea sit Deus.*

**) *Sed divina voluntas voluit, quod de nihilo esset creatum hoc, quod ab aeterno habuit per ideam.*

***) *Et quia creatio ita est per creare creaturam, quae conservat aliam creaturam, sicut est per creare illam creaturam conservatam, ergo sequitur, quod creatio et conservatio sint idem. In Sentt. I, 38.*

†) *Una praedestinatio, quae est Deus, et alia praedestinatio, quae est effectus et in novo subjecto sustentata et creata, et hoc sine mutatione divini intellectus, qui non mutatur per suum effectum, quum suus effectus non sit novus in quantum in ea, sed est novus quoad se ipsum, quum ex nihil de novo sit productus.*

Grunde in seinem System die gleiche Nothwendigkeit, wie bei Thomas von Aquino.

b. Die Anthropologie.

Vom Urstand, dem Fall und seinen Folgen.

Die Unterscheidung der früheren Scholastiker zwischen dem, was in der Anlage der Natur des ersten Menschen begründet und was durch die göttliche Gnade hinzugekommen sei, so daß in gewisser Beziehung die Gnade auch im Urstand nothwendig ist, wird von den Theologen dieser Zeit beibehalten. Sie leiten die Nothwendigkeit der Gnade ebenfalls aus dem Verhältniß des Menschen zu Gott überhaupt ab. Sie verstehen den Begriff der Gnade in dieser Beziehung zwiefach; einmal nennen sie so den göttlichen concursus, der sich auf alle Creaturen bezieht, überhaupt; davon ist zu unterscheiden der besondere concursus, welcher den Menschen befähigt zu vollbringen, was er unter Mitwirkung jenes allgemeinen allein nicht vermöchte. Wenn es sich nun um das Verhältniß der Natur zur Gnade handelt, so ist der concursus in dem höheren Sinne gemeint. Sie denken unter der Gnade eine der Seele mitgetheilte Beschaffenheit, ein *donum infusum*, und unterscheiden in ihren Wirkungen eine gewisse Mittheilung, welche die von außen zukommende Gnade hervorbringt, die sich aber auf einzelne Fähigkeiten beschränkt, Wundergaben, Weissagungen, womit noch nicht das göttliche Leben als ein beselendes vorausgesetzt ist, die *dispositio ad salutem* noch fehlt. Dieß ist die *gratia gratis data*. Dagegen die Mittheilung, wodurch ein eigenthümliches göttliches Gepräge, ein beständiges göttliches Leben, die *gratia als habitus*, dem Menschen verliehen ist und wodurch er Gott wohlgefällig wird, ist die *gratia gratum faciens* und identisch mit dem Heil, der *salus ipsa*. Alexander von Hales definiert die *gratia gratis data* als die Gabe, welche dem vernünftigen Geschöpfe mitgetheilt wird, damit es fähig gemacht werde, so viel an dieser Gabe liegt, um zu dem ewigen Heil und der Erbauung Anderer zu wirken. Es ist die entferntere Vorbereitung zum Heil, bloßer todter Glaube, Erkenntniß ohne Leben. Durch die *gratia gratum faciens* tritt das Heil selbst hinzu.

Den Einwand, welcher den Scholastikern entgegengehalten werden konnte, daß ein jedes Wesen doch sonst mit allem ausgerüstet sei,

was seine Bestimmung erfordere; warum müsse nun bei der menschlichen Natur eine höhere Gnade hinzukommen? — diesen Einwurf lassen sie nicht unberücksichtigt. Alexander von Hales erwidert: dieß beruht in der höheren Natur und Bestimmung des Menschen, welche über die Grenzen der irdischen Welt hinausgeht. Er ist für die Aehnlichkeit mit Gott geschaffen, für einen Zweck, der über die Kräfte aller Creatur hinausliegt. Deshalb also mußte ein höheres Element hinzukommen, das göttliche Leben, welches diese Aehnlichkeit herstellte. Verwandtes wird nur durch Verwandtes vermittelt.

Bonaventura sagt: wie das Licht ein Einfluß ist, welcher die Körper, die sich ihm assimiliren, dem Quell des Lichts ähnlich macht, so ist die Gnade ein Einfluß des göttlichen Geistes, wodurch der Mensch dieser ihrer Quelle assimilirt wird. Er knüpft an das an,*) was er als höchsten Zweck der Schöpfung gesetzt hatte, daß Gott alles zu seiner Verherrlichung in seiner Selbstoffenbarung geschaffen habe, wodurch die vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden, welche das höchste Gut sich anzueignen und alle Güter dafür zu gebrauchen wissen. Vestigia Dei sind in der ganzen Natur, die imago Dei aber im Menschen. In der Stellung des Menschen innerhalb des Universums ist sowohl gegeben, daß er fähig ist zur Gemeinschaft mit Gott, als auch, daß Gott sich ihm auf diese Weise offenbaren und mittheilen kann. Er trägt das Licht des göttlichen Angesichtes von seinem Ursprung her an sich.***) Seine Vernunft ist andrerseits in Congruität mit der Natur; in ihr ist gleichsam das ganze Universum gegeben, ist ihr eingeschrieben und darauf angelegt, in ihr sich darzustellen. Wie das ganze Universum Gott darstellt in einer sinnlichen Totalität, so stellt die vernünftige Creatur ihn in einer geistigen Totalität, in der Form des Geistes dar.***) Er unterscheidet imago und similitudo Gottes im Menschen und bezieht jene auf das Intellektuelle, †)

*) Summa II, 16, 1.

**) Propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini.

***) Quia rationalis creatura et intellectus quodammodo est omnia, et omnia nata sunt ibi scribi et imprimi omniumque similitudines depingi, ideo, sicut totum universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spiritali, nata alia in se spiritaliter continere.

†) Virtus cognitiva, potentia cognoscendi.

diese auf das Gemüth, *) vermöge dessen die Gemeinschaft mit Gott nur verwirklicht werden kann.

Thomas von Aquino setzt Gott als den *primus motor omnium* als die Ursach, von der alle Wirkungen abzuleiten sind. In gewisser Hinsicht ist alles Wahre und Gute von Gott abzuleiten; es ist aber zu unterscheiden, was in den Kräften der Schöpfung begründet und was von der hinzukommenden *gratia* abzuleiten ist. Dafür sei die Analogie der ganzen Welt; überall sei zu unterscheiden, was in den Anlagen eines Wesens nach der ursprünglichen Schöpfung liege, und die Wirkungen, zu denen ein Wesen durch das Hinzukommen eines neuen Prinzips seiner Handlungen befähigt wird, die *forma superaddita*. Es giebt gewisse Wirkungen des Wassers, welche nach den Eigenschaften seiner Natur und Schöpfung erfolgen; es giebt andere, welche es erst hervorbringt, wenn die neue Kraft des Feuers hinzukommt.

Wie verhalten sich nun die *pura naturalia* zur *gratia*? Die Antwort auf diese Frage ist wichtig für die Lehre vom Urstande überhaupt und von der Freiheit. Es hängt damit zusammen die Entscheidung, ob die *justitia originalis* zur Realisirung der menschlichen Bestimmung nothwendig sei, oder ob sie nur zufällig hinzukomme, woraus sich dann eine Verschiedenheit in den Bestimmungen über die Erbsünde ergibt. Besonders wichtig ist die Verschiedenheit, ob die *dona naturae* und *gratiae* nur dem Begriff nach zu unterscheiden sind, so daß gleich von Anfang an durch die *justitia originalis* beides zusammen vorhanden war, oder ob der Mensch zuerst im Zustand der *pura naturalia* geschaffen sei und die *dona gratuita* erst in Folge der nach seinem freien Willen angewendeten *dona naturalia* empfangen habe, so daß der Erlangung dieser ein *meritum* des Menschen vorausgehe. Nach solcher Auffassung denkt Alexander von Hales den Menschen erst in seinen *puris naturalibus* geschaffen, und dann folgt die höhere Entwicklung der Natur durch die *informatio per gratiam*. Hiernach bedurfte zwar der Mensch von Anfang an der Gnade, er mußte sie aber durch seine Willensbestimmung erst erlangen. Das ursprüngliche Verhältniß derselben zur Natur unterscheidet sich von dem jetzigen darin, daß sie die Gnade nur zu ihrer höheren Bildung, nicht

*) *Virtus affectiva, potentia diligendi, qualitas in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive affectione.*

zur Umbildung nöthig hatte. Der Mensch war im Verhältniß zur Gnade *informis negative*, ohne die höhere Form des Lebens, aber nicht *informis privative*, wie nach dem Fall; die *gratia* daher *informans*, nicht *reformans*. Thomas Aquino geht von der allgemeinen Voraussetzung aus, daß die Materie und Form der Dinge zugleich geschaffen, aber erst in der Zeit und allmählig zur Vollendung kommen könne. Der Mensch nun sei zwar zuerst in *puris naturalibus* geschaffen, aber diese reinen Naturkräfte konnten nicht müßig sein, sie mußten sich von Anfang zu Gott hinwenden nach ihrer Bestimmung,*) und dadurch erlangte der Mensch die Gnade, welche zur *originalis justitia* nothwendig erforderlich war. Der Mensch besaß die *rectitudo primi status*, er war in jeder Hinsicht so, wie es zu seiner Bestimmung nothwendig war;***) die Vernunft befand sich in der Unterordnung zu Gott. Das harmonische Verhältniß zu ihm ist aber nicht bloß in der Natur begründet, sondern es wird dazu die Gnade erfordert. Der Mensch brauchte gleich von Anfang die *gratia* als *forma superaddita*, um die Wirkungen zu vollbringen, für welche seine Natur nicht ausreichte. Thomas gehört also der ersten Auffassungsweise an, die nur einen begrifflichen Unterschied gelten läßt.

Der Unterschied zwischen Natur und Gnade wird auch ausgedrückt durch einen doppelten Standpunkt der Liebe zu Gott. Bonaventura faßt den Unterschied so: es giebt einen Standpunkt der Liebe zu Gott, welcher in den ursprünglichen Anlagen der vernünftigen Natur gegründet ist, sofern es in dem Wesen aller Geschöpfe liegt, sich dem Ganzen unterzuordnen, und Gott ist eben der, auf welchen sich das Ganze der Schöpfung bezieht. Auch auf dem Standpunkt der reinen Natur mußte daher die Selbstliebe der Liebe zu Gott untergeordnet sein. In dem Stande der Verderbniß hatte der creatürliche Wille eine Richtung angenommen, wodurch der Mensch sich von Gott entfernte und sich selbst an die Stelle des höchsten Gutes setzte. Auf dem Standpunkt der bloßen Natur, unter den Heiden, giebt es eine Liebe, welche sich antreibt, das Einzelinteresse dem Wohl des Ganzen unterzuordnen; aber der Standpunkt der *caritas* geht noch darüber hinaus; es ist eine Liebe, welche sich auf die übernatürlichen

*) In Sentt. II, 29, 1, 2: Quum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus est.

**) Summa I, 95, 1.

Zwecke des Menschen bezieht. Diese Gemeinschaft mit Gott als dem höchsten Gut ist etwas Uebernatürliches; sie war in den Kräften der Natur nicht begründet.

Duns Scotus geht auf dem Wege des Alexander von Hales fort. Dazu, sagt er, daß der Wille der vernünftigen Creatur sich von aller ungeordneten Lust zurückzieht, mußte ihm etwas gegeben sein, was mit höherer Macht ihn anzog, als alle Lust der niederen Natur, und da nun ein solcher Gegenstand in dem natürlichen Willen nicht gegeben ist, so wird für den Willen etwas Uebernatürliches erfordert, wodurch das Ziel seiner Bestimmung für ihn anziehender, als die Dinge der Schöpfung ist. Dieß ist also ein *donum supernaturale* und wird erfordert zur *justitia originalis*. Die Ansicht führte schon zu der Annahme, daß die Lust in den *pura naturalia* angelegt war und nur zurückgehalten wurde durch eine Macht von außen her. Nach rein christlicher Ansicht kann die menschliche Natur nur durch das göttliche Leben, von welchem sie erfüllt ist, zu ihrer Bestimmung kommen; hier aber stellt sich die Sache so, als ob die menschliche Natur potenziert werden müsse durch das von außen hinzukommende Göttliche, welches als ein Uebernatürliches und Uebermenschliches betrachtet wird: die Keime also der Richtung, welche in dem Katholicismus so wichtige Folgen hatte. War der Widerstreit der Sinnlichkeit gegen die Vernunft nur zurückgehalten durch einen von außen her gegebenen Zügel, so entsteht die *justitia originalis* ebenfalls als etwas von außen her Gegebenes, und die Folgerung liegt nahe, daß die Sünde schon in den *pura naturalia* angelegt sei. Duns Scotus sagt daher: zwischen dem Standpunkt der *pura naturalia* und der *justitia originalis* sei kein Unterschied; er trete erst ein mit der Uebertretung der Pflicht. Diese Betrachtungsweise schließt sich an den antiken Unterschied der menschlichen Tugend und des göttlichen Lebens an, welcher auf Dogmatik und Moral seinen Einfluß übte. Daher in der scholastischen Moral die ascetische Richtung, die Lehre von den *consilia evangelica* als übermenschlicher Vollkommenheit, der Gegensatz der Cardinaltugenden und der theologischen,*) während doch das christliche Prinzip nichts anders ist, als Wiederherstellung und Vollendung der menschlichen Natur. Wenn, wie nach Thomas Auffassung, Natur und Gnade von Anfang beisammen

*) S. Neander, Kirchengesch. V, 2, S. 1016.

und nur begrifflich geschieden waren, so ist allerdings der Folgerung, daß in Folge des Falles nur die reine Natur übrig geblieben sei, mehr vorgebeugt, wie Thomas denn auch eine Verletzung der Natur durch den Verlust der Gnade annimmt.

Durch die Lehre vom Urstande ist bedingt die Lehre von der Erbsünde.

Die Katharer behaupteten: eine Seele göttlicher Abkunft, ein höherer Geist, den Satanael in den Körper bannte, sei im ersten Menschen gewesen. Von dieser einen stammen alle menschlichen Seelen ab, daher komme die Sünde. Nur so lasse sich die Fortpflanzung der Erbsünde, die Einheit der Menschheit und die Beziehung der Erlösung auf Alle erklären.

Thomas kämpft gegen die traducianische Ansicht, wonach die Sünde vermöge der Fortpflanzung übertragen sei, denn so würde nicht die Gemeinsamkeit der Schuld erklärt sein. Man müsse die Menschheit als eine ethische Person betrachten, und in sofern sei Adams Sünde die Sünde aller Menschen. In der Erbsünde erkennt Thomas zweierlei: erstens etwas Privatives, zweitens etwas Positives. Das Erste ist Verlust der Harmonie der ursprünglichen Gerechtigkeit; das Zweite besteht in einer *inordinata dispositio*, einer Disharmonie welche zwischen Vernunft und Sinnlichkeit eintritt und in einem *languor naturae*. Duns Scotus dagegen faßt sie nur als *privatio*; sie ist der Verlust der Gnade, welche den Widerstreit, der in der sinnlichen Natur begründet ist, niederhielt und die Harmonie darstellte.

Bei der Lehre von der Erbsünde ist zu berücksichtigen das Verhältniß der Maria zur allgemeinen Sündhaftigkeit. Thomas von Aquino theilt nicht die Vorstellung von ihrer unbefleckten Empfängniß; er sagt:*) in der heiligen Schrift finde sich weiter nichts, als daß die Mutter Christi durch die Gnade vor allen andern bevorzugt sei. Einigen Menschen, wie dem Elias, Jeremias, sei der Vorzug zu Theil geworden, von ihrer Geburt an geheiligt zu sein, und dieß gelte auch von der Maria, welche von ihrer persönlichen Sünde gereinigt sei, nicht aber von der der ganzen menschlichen Natur anlebenden Schuld; denn dieß beeinträchtigte die Würde Christi als des gemeinsamen Erlösers. Auch das Fest der *immaculata conceptio* zeuge nicht dagegen, denn dieß sei nur eingeführt, weil sich nicht bestimmen

*) Summa P. III. Q. 27. Art. 1.

lasse, in welcher Zeit ihre Reinigung vor sich gegangen. Die Anlage der Sünde (*fomes peccati*) sei zwar in ihr nicht aufgehoben, aber gebunden worden durch die überströmende Gnade, welche sie bei ihrer Heiligung empfang. Die habituelle Erbsünde wurde nicht zur aktuellen Sünde, indem die Wirkungen der Gnade die in der Anlage vorhandene böse Neigung zurückhielten und ihre Sinnlichkeit vor jeder ungeordneten Regung bewahrten; nachher aber, bei der Geburt Christi, wurde sie gänzlich, auch von dem *fomes peccati* befreit. *) Duns Scotus dagegen behauptet die *conceptio immaculata* und begründet sie folgendermaßen. **) Da Christus der allgemeine Erlöser und vollkommenste Mittler ist, so folgt, daß er in Bezug auf eine Person dieß Mittlerthum auf die vollkommenste Weise ausübe, mithin nicht bloß sie von der Sünde befreie, sondern sie vor aller Sünde bewahre, der aktuellen, wie der Erbsünde. Maria wird dadurch nicht Christo gleichgesetzt, sondern Gott kam der Wirkung der Erbsünde in ihr zuvor, wie wenn Feuer einem brennbaren Stoffe nahe gebracht wird und dieser doch nicht brennt. Doch drückt er sich in der Entscheidung problematisch und gemäßigt aus: Gott konnte entweder bewirken, daß sie nie, oder daß sie nur einen Augenblick, oder daß sie eine Zeit lang mit der Erbsünde behaftet gewesen und am Ende derselben von ihr befreit sei. Was von diesen dreien geschehen sei, wisse nur Gott. Seine Argumente haben indeß der Lehre Eingang verschafft, welche sich noch stärker bei Raimundus Lullus ausgedrückt findet. Wenn die Geburt Christi in der Maria zu Stande kommen und sie ein würdiges Organ dafür sein sollte, mußte sie frei von der Erbsünde geboren sein. ***)

c. Die Lehre von dem Erlöser und seinem Werk.

1. Die objektive Seite.

Die Frage, ob die Sündlosigkeit Christi in einem *non posse peccare* oder *posse non peccare* bestanden habe, wird von Duns

*) *Credendum est, quod ex prole redundaverit in matrem totaliter fomite subtracto.*

**) in *Sentent. III, dist. 3. quaest. 1. § 9.*

***) *Nisi beata virgo fuisset disposita, quod filius Dei de ipsa assumeret carnem, scilicet quod non esset corrupta nec in aliquo peccato sive actuali sive originali, filius Dei non potuisset ab ipsa assumere carnem, cum Deus et peccatum non possunt concordari in aliquo subjecto.*

Scotus in letzterem Sinne entschieden; aber es ist doch nur eine gewisse Beziehung, in welcher er die Möglichkeit setzt, und ohne daß er der menschlichen Natur Christi, wie Theodor von Mopsuestia, die wirkliche Schwäche beimißt. Die menschliche Natur Christi, sagt er, konnte an und für sich sündigen (*de se erat possibilis peccare*), da sie mit dem freien Willen begabt ist und sich dieser zum Bösen oder Guten neigen kann; aber in Verbindung mit dem göttlichen Wesen ist sie sogleich im Guten so befestigt, daß sie eine sündlose geworden ist. Die sinnlichen Triebe der menschlichen Natur glaubt er auch in Christo annehmen zu müssen in sofern die *concupiscentia* nothwendig in der sinnlichen Natur begründet sei. Allein es gehöre zum Wesen des vernünftigen Geschöpfes, daß die *concupiscentia* nach dem Maße und der Ordnung der Vernunft eingerichtet sei, und dieß werden wir bei Christo voraussetzen.

Vielfache Untersuchungen erregt die Frage, ob die Erlösung als erfolgt nur auf Veranlassung der Sünde, mithin als Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes zu betrachten sei, oder ob sie auch vor sich gegangen sein würde, wenn keine Sünde geschehen wäre, und ob daher diese Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur nothwendig zur Harmonie des Universums sei. Diese Fragen werden verschieden beantwortet je nach der Auffassung des Erlösungswerkes von der negativen oder von der positiven Seite, als Realisirung der Bestimmung der Menschheit oder als Herstellung aus dem Sündenfall. Bonaventura findet die positive Auffassungsweise mehr in Uebereinstimmung mit dem Urtheil der Vernunft, die negative mehr mit der Schrift, da diese die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes als Ursach und Zweck der Menschwerdung Gottes ansehe. Auch sei dabei das Interesse der Frömmigkeit mehr unterstützt, denn im andern Falle erscheine Gott abhängig von der Vollkommenheit des Universums, indem die Nothwendigkeit gesetzt werde, daß ohne diese Verbindung Gottes mit der Menschheit die Werke Gottes nicht zu ihrer Vollendung gelangen könnten, Gott aber ist über das Universum erhaben. Eine Anregung für das fromme Gefühl liege auch darin, daß man wisse, Gott sei Mensch geworden, um den Menschen von der Sünde zu befreien. Endlich wie die Menschwerdung Gottes etwas Ueberschwängliches sei, so setze sie einen Mangel auf der andern Seite voraus, welchen sie gut zu machen habe. Thomas weist darauf hin,*) daß,

*) Summa III, 1, 3.

was allein in dem Willen Gottes begründet ist, unabhängig von allem creatürlichen Verdienst, uns nur durch die Schrift, als der Offenbarung des göttlichen Willens, kund wird. Aus ihr nun lernen wir, daß die Menschwerdung ein Mittel gegen die Sünde sein sollte. Hätte der Mensch nicht gesündigt, so hätte er nur der innern Erleuchtung bedurft; weil er aber durch die Sünde zur Sinnlichkeit herabgesunken ist, so mußte Gott durch sinnliche Mittel das Heil darbieten. Zur Vollendung des Universums war die natürliche Beziehung der Schöpfung zu Gott als dem Ziele von allem hinlänglich. Die persönliche Verbindung des Geschöpfes mit dem Schöpfer geht aber über die Grenzen der Natur hinaus und übersteigt die in ihr angelegte Vollkommenheit, so daß die menschliche Natur, indem Gott das Böse zum Guten dienen läßt, nach der Sünde zu einer höheren Stufe emporgestiegen ist. *) Duns Scotus sagt dagegen: die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi in der Verbindung mit dem göttlichen Wesen ist das Höchste, und es ist nicht wahrscheinlich, daß dieß von etwas Untergeordnetem, wie die Sünde der Menschheit, sollte abhängig gemacht werden. Also schon abgesehen von dieser und um seiner selbst willen war seine Menschwerdung in der Schöpfung angelegt.

Ebenso weist Raimund Lull nach, daß sie von Anfang das Ziel der Schöpfung gewesen: die Menschwerdung Gottes kann allerdings aus keiner andern Ursach, als aus dem göttlichen Willen abgeleitet werden, ist aber erfordert durch die Schöpfung. Diese ist ein Werk der freien Liebe, jedoch ist sie einmal vorausgesetzt, so erkennen wir, daß ihre höchste Vollendung darin besteht, daß Gott in diese Verbindung mit der Creatur eingeht. Darauf beruht zugleich seine höchste Verherrlichung, und man darf nicht sagen, daß sie erst durch die Sünde vermittelt sei, vielmehr war Gott sie sich selbst schuldig. **) Nach der Sünde war die Menschwerdung nothwendig, damit der Zweck der Welt nicht vereitelt, sondern trotz der Störung erfüllt werde. ***)

Die Scholastiker erörtern ferner, ob sich die Nothwendigkeit der Art, wie die Erlösung durch Christum geschehen ist, beweisen lasse.

*) Ad perfectionem universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona.

**) Alias Deus non solveret debitum sibi ipsi et suis dignitatibus.

***) Ut satisfaceret illi fini, ad quem mundus fuit creatus.

Thomas behauptet, daß es keinen absoluten Beweis dafür gebe, daß die Erlösung aus dem freien Willen Gottes hervorgehe; es sei genug zu beweisen, daß diese Art nicht unmöglich, und daß sie angemessen war. Gesezt, der Mensch wäre durch einen Engel erlöst, so würde dadurch keine vollständige Wiederherstellung bewirkt sein, denn der Mensch wäre von einer Creatur abhängig geblieben. Die sichtbare Erscheinung Gottes war erforderlich, damit der Mensch aus dem Sichtbaren zur Erkenntniß und Liebe des Unsichtbaren hingeführt werde. Geht man von der Betrachtung der göttlichen Allmacht aus, so können auch andere Möglichkeiten der Erlösung gedacht werden; unter allen aber würde diese Art immer die angemessenste gewesen sein. Berücksichtigt man hingegen den Standpunkt des Menschen, so war keine andere Art möglich, als die von Gott gewählte, weil der Mensch durch sich selbst keine Genugthuung leisten konnte. Faßt man die Beziehungen zu Gott und zum Menschen zusammen, so ist zu sagen, daß zwar eine andere Art der Erlösung möglich war, aber keine so angemessen, wie diese. Die Verbindung Gottes mit dem Menschen sollte ihm das sicherste Vertrauen geben zur höchsten Seligkeit, welche in der unmittelbaren Verbindung mit Gott besteht, zu gelangen. Die Menschen hätten durch das Bewußtsein der Kluft zwischen ihnen und Gott leicht zur Verzweiflung gebracht werden können. Seit der Erlösung ist das Verlangen nach Seligkeit weit stärker und den Menschen ein neues Bewußtsein der Würde ihrer Natur gegeben worden. Daher sind sie erst seit dieser Zeit von der Verehrung aller Creatur abgezogen. In diesen Zwecken findet er die Bedeutung des Erlösungswerkes. Wie er hierin eigene Ideen mit denen des Anselm verbindet, stimmt er diesem auch in der Annahme bei, daß die von Christo geleistete Genugthuung ihrem innern Werthe nach das Erforderliche geleistet habe. Wie Anselm, geht er ferner von der Vorstellung aus, zu einer Genugthuung gehöre, daß man für eine Beleidigung etwas gebe, was der Beleidigte ebenso hoch oder noch höher schätze, als das durch die Beleidigung Verlorne. Christi Genugthuung ist nicht nur sufficiens, sondern superabundans. Wenn wir sonst die verschiedenen Richtungen der Gnade zerstreut finden, die Aemter des Gesetzgebers, Priesters, Königs, so ist dieß bei Christo, dem Quell aller Gnade, vereint. Er ist Mittler zwischen Gott und Menschen, in sofern er ihnen Göttliches mitgetheilt, Gebete für sie dargebracht und für ihre Sünden genug gethan hat. Christus ist nicht wie eine einzelne Person, sondern das

mystische Haupt der Glieder, die ihm angehören; in sofern kommt ihnen zu Statten, was er gethan hat.

Dagegen findet sich bei Innocenz III. keine Spur der Anselmischen Auffassung. Populär sich ausdrückend, bringt er wieder die ältere Vorstellung von der dem Satan gegebenen Genugthuung zum Vorschein. Die Zwecke der Erlösung setzt er einerseits in das Subjektive in sofern Gott durch Offenbarung seiner Liebe seine Feinde zur Liebe bewog und sofern er den Stolz zur Demuth brachte. Damit verbindet er aber auch die objektive Bedeutung und ist der Erste, bei welchem die Genugthuung Christi als eine Ausgleichung zwischen den göttlichen Eigenschaften der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit aufgefaßt wird. Die Gerechtigkeit Gottes verlangte adäquate Bestrafung Aller, seine Barmherzigkeit aber ließ dieß nicht zu; daher nahm Gott selbst die Strafe über sich, welche gegen die Gerechtigkeit verschuldet war: die erste Geltendmachung der *satisfactio vicaria passiva* unter den Scholastikern. *)

Wilhelm von Paris**) giebt eine Modification der Anselmischen Theorie. Von geistigen wie von leiblichen Uebeln gilt es, daß sie durch den Gegensatz geheilt werden.***) In der ersten Sünde und jeder folgenden ist Hochmuth, Ungehorsam und Habsucht enthalten. Der Hochmuth war in jener der Hauptpunkt, daher mußte in der Erlösung das Gegentheil eintreten: Gott, der Allgenugsame, in der Knechtsgestalt, in Christo erscheinen. Er unterzog sich außerdem dem Ungehorsam, den der Mensch leisten sollte, und eignete sich dessen Armuth an. Dieß allein konnte adäquates Heilmittel und adäquate Genugthuung sein, und konnte allein von Gott als Menschen geleistet werden. Der Gegensatz ist ausgeglichen; durch die Liebe mußte der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott geführt werden, †) daher offenbarte Gott seine Liebe dadurch, daß er die Gemeinschaft mit der

*) *Modum invenit, per quem utrique satisfecerit tam misericordiae quam iustitiae; iudicavit igitur, ut assumeret in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis. Sermo I, fol. VI, ed. Colon. 1575.*

**) *De causis cur Deus homo.*

***) *cap. 5: quod contraria contrariis curantur tam in spiritualibus quam in corporalibus.*

†) *Quia amor amore convenientius accenditur, sicut ignis igne, decuit Deum amorem nostrum amore suo accendere.*

menschlichen Natur und ihren Leiden annahm. Gott mußte Mensch werden, damit der Mensch Gott werde.*)

Duns Scotus weicht hievon ab als Repräsentant der subjektiveren Auffassung des Erlösungswerkes. Hiernach stehen die Wirkungen desselben nicht in einem nothwendigen und adäquaten Verhältniß zu ihm, so daß es seinem innern Wesen nach diese Bedeutung haben, diese Wirkungen hervorbringen mußte, sondern sie erfolgen, weil es Gott gefiel, die Erlösung an diesen Preis zu knüpfen. Alles, was gut ist, ist deshalb gut, weil es von Gott gewollt wird. Daher gilt jenes Verdienst als Verdienst so viel, weil und wie viel es Gott gelten lassen will. Nachdem Gott es dafür angenommen hat, ist es in sofern nöthig. Er untersucht, was das Leiden Christi an sich sein könnte, und was es nach dem göttlichen Rathschluß sei. Man könnte sagen: Christus hat für die Gerechtigkeit gelitten, denn er hat die Sünde der Juden gesehen, und indem er sie zurückführen wollte, und es für seine Pflicht hielt, nicht darüber zu schweigen, wovon der Tod die Folge war, ist er für die Wahrheit und Gerechtigkeit gestorben. In der That aber hat er wirklich sein Leiden dem Vater für uns dargebracht; denn wenn der Mensch auch anders hätte erlöst werden können, so ist er Gott um so mehr verbunden, weil die Vergebung nichts Nothwendiges war., und grade darum hat Gott so die Menschen erlöst, um sie dadurch zu seiner Liebe anzuregen. Nach seinen Bestimmungen also ist die Erlösung an Christi Leiden geknüpft nicht *ex insito valore*, sondern weil es Gott so gefiel, *ex divina acceptilatione*. Möglicher Weise hätte ein guter Engel oder ein ohne Sünde erzeugter Mensch zur Erlösung der Menschheit dienen können, wenn Gott eine solche Art hätte gelten lassen wollen. Diese Differenz in der Genugthuungslehre erstreckt sich in die folgende Zeit.

2. Die subjektive Seite. Aneignung des Erlösungswerks.

Das Wesen der Heiligung wird überall als in der Gesinnung, im innern christlichen Leben begründet angesehen. Thomas faßt alles zusammen: Christus ist unser Haupt, in sofern er durch sein Verdienst auf uns einwirkt; aber das Haupt kann nur auf die mit ihm verbundenen Glieder seinen Einfluß verbreiten. Obgleich das Verdienst Christi hinreicht, die Sünde zu tilgen, so wird doch dazu

*) *Quid mirum est, Deum esse factum hominem, participatione humanae naturae, ut homo etiam fieret Deus, congruenti sibi participatione deitatis.*

die Verbindung mit dem Haupte vorausgesetzt. Das Mittel dazu ist Glaube und Liebe. Er sagt daher: das Verdienst Christi hat ein Sein in der Seele je nach den verschiedenen Kräften derselben, in Bezug auf den intellectus durch den Glauben, auf den affectus, die Gemüthsrichtung, durch die Liebe, auf das Handeln durch die Nachfolge Christi. Dieß aber sind nur drei verschiedene Beziehungen, in denen der Mensch sich das Verdienst Christi aneignet. Den Glauben bestimmt er als eine Handlung des Geistes, welche der göttlichen Wahrheit beistimmt vermöge der Richtung, welche dem Geist durch den von der göttlichen Gnade erregten Willen mitgetheilt wird.*) Indem auch er die theologischen und ethischen Tugenden unterscheidet, rechnet er den Glauben zu jenen, da sich in ihm das eigenthümlich christliche Prinzip darstelle. Der Mensch bedarf dieses neuen Prinzipes, um für das Uebernatürliche in seiner Bestimmung tüchtig zu werden. Die theologischen Tugenden haben ihre erste Beziehung auf den intellectus, welcher die durch die Offenbarung mitgetheilten Prinzipien aufnimmt, denn nur in dem göttlichen Licht werden sie erkannt. Dieß nun geschieht durch den Glauben. Richtet sich nun der Wille auf das durch den Glauben dargestellte Ziel als ein erreichbares, so ergiebt sich der Begriff der Hoffnung, und sofern eine geistige Gemeinschaft mit dem erfordert wird, was als Ziel der Menschheit besteht, ergiebt sich der Begriff der Liebe.***)

Wir bemerkten, wie die Scholastiker nach Augustin die *justificatio* nicht als die objektive Rechtfertigung, sondern als die subjektive Heiligung fassen, welche durch den Glauben vermittelt werde und in der Liebe zu Stande komme. Thomas denkt zur Vergebung der Sünden von Seiten Gottes die *infusio gratiae justificantis* nothwendig und nimmt eine Stufenfolge in der *justificatio* an: zuerst die Mittheilung der *gratia*, dann die Richtung des freien Willens zu Gott, dann diejenige, wodurch er sich von der Sünde abkehrt; hierauf die Vergebung der Sünden. In dem Akt des Glaubens ist die An-

*) *Actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.* Summa II, 2, 1, 4.

**) Neander V, II, 1016. Desselb. wissenschaftliche Abhandlungen, herausg. v. J. P. Jacobi. 1851. S. 42: Ueber die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aquinas u. das Verhältniß dieser ethischen Begriffsbestimmung zu den dabei zu Grunde liegenden philosophischen Standpunkten des Alterthums.

nahme enthalten, daß der Mensch durch die Erlösung Christi gerecht gemacht werde.

Diese subjektive Auffassung der justificatio hatte wichtige Folgen. Es entstand die Frage, woher der Mensch Gewißheit erhalten könne, ob er Vergebung der Sünden empfangen habe. Alexander von Hales bestreitet, daß es in dieser Hinsicht eine eigentliche Erkenntniß gebe, da weder die Ursach, noch die Wirkung in die Erkenntniß des Menschen falle; aber wohl könne er eine gewisse Gefühlserkenntniß darüber besitzen;*) nur sei sie keine untrügliche, sondern bewähre sich durch Erfahrungen für das Gefühl, wenn es die drei Zeichen derselben, Licht, Friede und Freude empfinde. Gott wollte uns weder volle Gewißheit geben, noch ganz in der Ungewißheit lassen. Hätte der Mensch nichts von der Süßigkeit des göttlichen Lebens erfahren, so würde er nicht zur Liebe Gottes gezogen werden; hätte er völlige Gewißheit, so würde sie ihn leicht zum Hochmuth verleiten.

Thomas ist ebenfalls der Ansicht,**) daß niemand vollständige Gewißheit darüber haben könne; nur Zeichen gebe es, wenn man wahrnehme, daß man an Gott seine Freude habe, daß man die Dinge der Welt verachte, sich keiner groben Sünden bewußt sei. Hieraus könne eine Ahnung davon hervorgehen.

Die Folge war für das praktisch christliche Leben, daß man über seine subjektiven Gefühle viel reflektirte; daher die Neigung zu Gefühlsschwärmerei und Visionen, in denen man Gewißheit suchte. Von der andern Seite suchte man diese in einer peinlich ascetischen Bestrebung, und es konnte auch eine einseitige Richtung der Werkheiligkeit sich anschließen. Es erhellt daher, wie wichtig es für das praktische Christenthum war, daß die Reformation im Gegensatz hiezu austrat.

Indem man die Frage untersuchte, was der Mensch thun könne um der Gnade theilhaft zu werden, kam man auf den Begriff des meritum. Bei diesem Ausdruck muß man den zu Grunde liegenden lateinischen Sprachgebrauch berücksichtigen, welcher nicht immer den Begriff des Verdienstes einschloß. Die Scholastiker unterscheiden ein meritum de condigno und ein meritum de congruo. Jenes besagt ein Verdienst im strengen Sinne; ein solches kann im Verhältniß der

*) Scientia affectus per experientiam rei in affectu.

**) Nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem, sed potest e aliquibus signis probabilibus conjicere. In libr. I. Sentt. dist. 17, qu. 1, art. 4.

Creatur zu Gott gar nicht statt finden, und alle Scholastiker leugnen daher, daß der Mensch sich die göttliche Gnade erwerben könne. Aber etwas anders ist das *meritum de congruo* oder *imputativum*; dieß setzt voraus, daß Gott die Mittheilung der Gnade an eine gewisse Bedingung gesetzmäßig geknüpft habe. Hier also ein Verhältniß der Gnadenmittheilung, welches auf der sittlichen Weltordnung beruht. Indem der Mensch das Seine thut, wodurch nach dieser Ordnung die Gnade bedingt ist, erwirbt er sich dieses uneigentliche *meritum*. Die Gnade erscheint bedingt durch die freie Empfänglichkeit des Menschen. Alle Scholastiker sind darin also einig, daß sie für die Wirkung der Gnade eine gewisse Vorbereitung, eine vorbereitende Form voraussetzen. Der Grundsatz ward aber in verschiedener Weise durchgeführt, und diese Differenz bildet einen der Gegensätze zwischen den franziskanischen und dominikanischen Theologen.

Alexander von Hales leitet hier eine wirkliche Abweichung von dem augustinischen Lehrbegriff ein. Er setzt allerdings voraus, daß die Gnade nicht als eine Schuldigkeit verdient werden könne. Alle Menschen befinden sich in gleichem Verderben, Gott aber will sie nach seiner Liebe durch Mittheilung seiner Gnade beseligen. Er hat nur dafür die Bedingung gesetzt, daß der Mensch thue, was er nach den übrig gebliebenen Kräften seines freien Willens vermag. Gott allein kann den Menschen durch seine Gnade dazu tüchtig machen, aber wenn der Mensch das Seinige thut, so wird ihm die göttliche vorbereitende Gnade zu Theil werden. Diese Mittheilung der Liebe Gottes umgiebt ihn wie ein Licht, das überall leuchtet, aber es muß die Empfänglichkeit vorhanden sein, es aufzunehmen, und je nach dieser bestimmen sich die Wirkungen. Es theilt ein Reicher Almosen aus, der Eine streckt die Hand aus, der Andere nicht; daher wird dem Einen die vorbereitende Gnade zu Theil, dem Andern nicht.

Singegen Thomas von Aquino setzt keine solche Bedingung durch die freie Selbstbestimmung, wie schon aus seiner Lehre über die Vorsehung sich ergibt. Allerdings hat auch er eine Voraussetzung, welche nach aristotelischen Kategorien gestaltet ist und besagt, daß keine Wirkung anders erfolge, als in einem gewissen empfänglichen Stoff. So komme auch die Wirkung der Gnade nur in einer bestimmten Empfänglichkeit zu Stande; aber diese wird ausschließlich auf die That Gottes, von der alle Anregung kommt, zurückgeführt. Alles, was dazu erfordert wird, den Menschen für das Heil empfänglich zu machen,

gehört auch zu den Wirkungen der Prädestination. Die Consequenzen seiner Voraussetzungen führen noch über Augustin hinaus, weil danach nothwendig folgt, daß auch die Freiheit des ersten Menschen vor der Sünde nicht anders aufzufassen ist.

d. Die Lehre von den Sacramenten.

Die Scholastiker begnügen sich nicht, die Lehre von den Sacramenten als eine gegebene aufzunehmen, sondern wollen die Nothwendigkeit derselben im Zusammenhange des Christenthums nachweisen. Durch den Kampf mit denen, welche den biblischen Sacramenten nur eine symbolische Bedeutung beilegten, wurden sie besonders zu diesen Erörterungen veranlaßt.

Thomas von Aquino setzt als allgemeine Ursache des Heils das Leiden Christi für den Menschen, aber es bedarf besonderer Vermittlungen, um diese allgemeine Ursach auf alle einzelnen Wirkungen hinzuleiten. Diese Mittel, durch welche sich die Menschen die segensreichen Folgen des Leidens Christi aneignen sollen, sind die Sacramente. Sie mußten an sichtbare Zeichen gebunden werden, weil es der menschlichen Natur entspreche, durch das Sinnliche zum Geiste emporzusteigen. Denn die Vorsehung sorgt für alle Geschöpfe, wie es ihrer Natur angemessen ist. Ferner darnun, weil von da, wo der Sitz der Krankheit ist, auch das Heil ausgehen muß. Nun hat der Mensch durch die Sünde sich den sinnlichen Dingen zugewendet: so muß auch die Reaktion von diesen ausgehen. Endlich bezieht sich die Thätigkeit des Menschen besonders auf die Sinnlichkeit, welche leicht zum Aberglauben führt; durch die Sacramente sollte der Sinnlichkeit eine höhere Beschäftigung gegeben und dadurch jener Verführung vorgebeugt werden. Wie die Menschwerdung und das Leiden Christi in der Sinnenwelt vorgegangen ist, so dienen auch zu ihrer Aneignung sinnliche Mittel. Die Nothwendigkeit der sieben Sacramente sucht er daraus zu erweisen, daß das ganze Leben für die Gnade geweiht sein soll; seine allmähliche Entwicklung von der Geburt bis zum Tode werde von den Sacramenten umfaßt. 1) Die Geburt des geistigen Lebens geschehe in der Taufe, 2) das Wachsthum zur Reife durch die Firmelung, 3) die Ernährung des geistigen Lebens durch das Abendmahl. Wenn nun der Mensch leiblich und geistig durchaus gesund wäre, so bedürfte er nichts weiter; aber zur Heilung seines kranken Zustandes bedarf er 4) der Buße. 5) Die Förderung der Genesung durch gewisse Mittel wird

durch die letzte Delung bezeichnet. Ferner kommt es darauf an, daß der Mensch die religiöse Weihe empfangen für die Geschäfte des Lebens; dieß geschieht für das geistliche Leben 6) durch die Ordination, für die natürliche Fortpflanzung 7) durch die Ehe.

Vielfach wird die Frage behandelt, wie die göttliche Mitwirkung, bei den Sacramenten zu denken sei. Nach der Lehre der Einen inhäriert den Sacramenten objectiv eine göttliche Thätigkeit und Wirkung, und die neutestamentlichen unterscheiden sich grade dadurch von den alttestamentlichen, daß sie das Göttliche mittheilen, jene es nur bedeuten. Nun aber mußte die Schwierigkeit auffallen, wie dem sinnlichen Element dieß mitgetheilt sein sollte, da man sich doch gegen Vergöttlichung des Sinnlichen verwahren wollte. Es erschwerte die Entscheidung, daß die Kirchenlehre einmal die Wirkungen des Sacramentes, die objective Rechtfertigung, an die äußere Wirkung *ex opere operato* gebunden hatte, und die Scholastiker diese herrschende Bestimmung in ihr System aufnehmen mußten.

Alexander von Hales schreibt den äußerlichen Zeichen eine ihnen mitgetheilte übernatürliche Kraft zu, eine Kraft, welche wunderbar dem körperlichen agens mitgetheilt sei. In sofern sind sie Ursachen der Gnade durch die objective Wirkung, *ratione operis operati*, im Gegensatz gegen das, was von der subjectiven Richtung der Gesinnung ausgeht. Doch fügt er die Bestimmung hinzu, daß diese Wirkung nicht dem äußerlichen Element an sich zuzuschreiben sei, sondern ihm zugleich mit der ganzen Handlung. Den Sacramenten ist zwar an und für sich eine Rechtfertigung beizulegen, aber doch ist Gott die wirkende Ursach, von der allein alles ausgeht; der Priester ist nur dienendes Organ, und die Sacramente setzen den Menschen in den Stand, die göttliche Mittheilung zu empfangen.

Thomas bekämpft eine merkwürdige Vorstellung, in der wir die Reaction eines freieren Geistes gegen die kirchliche Auffassung erkennen. Manche fanden es nämlich anstößig, daß die Sacramente *causae gratiae* sein sollten; sie wollten nur sagen, daß Gott an die Bedingung des Gebrauches die Wirkung seiner Gnade in der Seele geknüpft habe, und die Gnade sei das Begleitende bei dem Gebrauch des Sacraments. Wie wenn ein König einen Schatz vertheilen wollte und den Empfang für einen Jeden an die Bedingung knüpfte, daß er einen bleiernen Pfennig aufzeige, so stehen die Sacramente im Verhältniß zur Gnade. Thomas vertheidigt dagegen die kirchliche Auf-

fassung: im alten Testament seien die Sacramente nur Symbole der *gratia justificans*, im neuen sei die *principalis causa gratiae* zwar Gott, die *causa instrumentalis* aber die Sacramente.

Duns Scotus bekämpft zwar die Ansicht, daß die Sacramente Zeichen der göttlichen Gnade, des Glaubens, der empfangenen Gerechtigkeit seien, bestimmt als Zeichen das Andenken an jene Gnade anzuregen; aber er stimmt auch mit Thomas nicht ganz überein. Er behauptet, daß der Empfang der Sacramente nicht eine solche Disposition genannt werden könne, woran vermöge einer innern Nothwendigkeit (*per formam intrinsecam*) die bezeichnete Wirkung geknüpft sei, sondern diese Wirkung sei mit den Sacramenten vermöge der Wirksamkeit Gottes verbunden, welche diese Wirkungen nicht nach einer absoluten, sondern hypothetischen Nothwendigkeit hervorbringe, eine relative, gegründet in der geordneten göttlichen Macht, in sofern Gott beschlossen habe, seine Gnade an diese Bedingung zu knüpfen, und es der Kirche gewiß gemacht, daß er dem, welcher das Sacrament empfangen, sie mittheilen wolle.

Je nach den verschiedenen Arten der Sacramente schreiben die Scholastiker ihnen eine verschiedene Wirkung zu. Nach Alexander von Hales ist dieß eine zweifache: 1) gewisse Sacramente zeichnen die Empfänger vor allen Anderen aus durch ein bestimmtes geistiges Vermögen; 2) die anderen wirken reagirend und befreiend gegen die anklebende Sünde. In Bezug auf das Erste gehe von den Sacramenten aus die *impressio characteris*, ein Ausdruck, der auf Augustin zurückführt, welcher dem Christen durch die Taufe ein Gepräge der *militia Christi* aufgedrückt dachte. *) Alexander schrieb die Wirkung eines solchen Charakters der Taufe, Confirmation und Ordination zu. Er faßte ihn als ein inhärirendes Vermögen (*impressio perpetua*), woraus er den Umstand ableitete, daß diese Sacramente nicht wiederholt werden dürften.

Thomas setzt die doppelte Wirksamkeit in ein Gegenmittel gegen die Sünde und eine Befähigung zur Gottesverehrung. Mit der ersteren ist keine Mittheilung des Charakters verbunden, wohl aber mit der zweiten. Der Charakter sei abzuleiten aus einer gewissen Assimilation mit dem Priesterthum Christi und sei eben deshalb unvertilgbar. Es findet hier aber noch eine dreifache Beziehung der Sacra-

*) S. Th. I, S. 419.

mente auf den character spiritalis statt, in sofern dieser eine gewisse geistliche Macht bezeichnet, welche zu dem geordnet ist, was der Gottesverehrung angehört. Hierbei ist nun die Handlung selbst und die Befähigung, sei es als thätiges oder als receptives Organ zu berücksichtigen. Die Handlung ist das Abendmahl, und daher hiemit keine Mittheilung eines solchen Charakters verbunden; denn dieß Sacrament befähigt den Menschen nicht, noch irgend etwas anderes auf die Gottesverehrung bezüglichen zu vollbringen. Aber diejenigen Sacramente, in denen eine receptive oder aktive Befähigung liegt, theilen den Charakter mit, in erster Hinsicht die Taufe, in zweiter die Confirmation und Ordination.

1. Die Lehre vom Abendmahl.

Die Brodberwandlungslehre, in welcher man das Wunder der Menschwerdung immerfort wiederholt glaubte und wodurch die Würde des Priesterthums, welches dieß Wunder bewirkte, den Gipfel erreichte, war so sehr Mittelpunkt der mittelalterlichen religiösen Anschauung, daß am wenigsten gegen sie der Zweifel sich richtet. Thomas von Aquino suchte ihre Nothwendigkeit darzuthun: entweder müßte Christus durch Veränderung des Ortes gegenwärtig sein, oder da dieß nicht anzunehmen, durch Verwandlung. Nur so ist eine wahre Gegenwart Christi zu denken, und da die Hostie angebetet werde, so würde man ohne Verwandlung etwas Geschaffenes anbeten. Diese volle Entschiedenheit für die Nothwendigkeit der Lehre findet sich bei Duns Scotus nicht. Er urtheilt, daß man die Worte der Bibel auch anders, als von der Brodverwandlung verstehen könne. Für diese Deutung gebe es keinen andern Grund, als die Entscheidung der vom heiligen Geist erleuchteten Kirche, bei der man sich beruhigen müsse.

Von dieser Erkenntniß aus, daß die Lehre in der heiligen Schrift nicht begründet sei, konnte man zu einer andern Auffassung geführt werden. Merkwürdig ist, daß um 1264 ein Magister der Pariser Universität einen Brief*) an Clemens IV. richtete, in welchem er die Universität gegen die Beschuldigung vertheidigt, die er selbst ausgesprochen haben sollte, daß in derselben die Ansicht verbreitet sei, der

*) Boulacii historia universitatis Parisiensis t. III, pag. 374.

Leib Christi sei im Abendmahl nur im symbolischen Sinne.*) Wirklich macht sich am Ende des dreizehnten Jahrhunderts ein dortiger Theolog, der Dominikaner Johannes Parisiensis, genannt Pungens asinos, welcher zugleich auf der Seite seines Königs gegen Bonifacius VIII. stritt, als Gegner der Brodverwandlungslehre bemerklich. Er sucht gegen Thomas zu beweisen, daß man sich wohl eine reale Gegenwart ohne Verwandlung denken könne, und behauptet, Brod und Leib Christi sollen sich verhalten, wie die beiden Naturen in Christo. Bei dieser Auffassung habe man den Vortheil, alle Prädikate des Leibes Christi auf Brod und Wein übertragen zu können, ohne anstößig zu werden; z. B. dürfe man in diesem Sinne sagen: der Leib Christi werde zerbrochen; auch sei diese Annahme durch die Einsetzungsworte begünstigt. Indesß wollte er die Brodverwandlungslehre um der Auctorität des Papstes und des Lateranensischen Concils vom Jahr 1215 willen nicht grade zu verdammen. Trotz dieser Unterwerfung unter die Kirche wurde ihm im Jahre 1304 das Lesen und Disputiren untersagt.**)

Die Consequenz der Brodverwandlungslehre führte zu der Annahme, daß der Leib Christi unter der äußerlichen species da sei, auch unabhängig von dem Gebrauch. Da tauchten nun solche Fragen auf: ob eine Maus den Leib Christi genießen könne, und man befand sich im Gedränge. Manche fühlten das Anstößige solcher Vorstellung. Bonaventura sagt: von so Vielen auch diese Meinung behauptet werde, so müssen doch fromme Ohren einen Abscheu davor haben. Auch Innocenz III. erklärt sich in seinem Werk *de mysteriis missae* gegen die Möglichkeit einer solchen Entweihung. Er sagt: so weit es sich auf uns bezieht, behält der Leib Christi die Aehnlichkeit mit der vergänglichen Speise; was aber ihn selbst betrifft, so verliert er nicht die Wahrheit des unverletzbaren Leibes. Das äußerlich Erscheinende (species) kann zernagt oder besleckt werden, aber alles dieß kann die Gegenwart des Leibes Christi nicht treffen. —

Ueber die Kelchentziehung war man in der vorigen Periode nicht zur Entscheidung gekommen; in dieser Zeit erhält sie den Sieg. Alexander von Hales behauptet, daß zwar das Blut Christi besonders im Weine und der Wein besonders im Brode enthalten sei,

*) *Esse sicuti signatum sub signo.*

**) *S. seine determinatio, herausgeg. v. Peter Allix, London 1686.*

doch sei Christus ganz unter jeder von beiden Gestalten. Das Blut sei mit dem Leibe verbunden durch die *concomitantia unionis*, ein Ausdruck, den er zuerst gebraucht. Aber er folgert daraus noch nicht, daß das Abendmahl nur in einer Gestalt ertheilt werden müsse. Indem er die Frage über diesen Gegenstand aufwirft, sagt er: für die Bejahung spreche die Concomitanz, dagegen aber die Einsetzung durch Christus unter beiden Gestalten. Er entscheidet, daß allerdings vermöge der Concomitanz das Abendmahl unter einer Gestalt genommen werden könne. Die Kirche habe diesen Gebrauch eingeführt, um die Vergießung des Blutes zu verhüten. Er führt Legenden zum Beweise an, daß beim Brodbrechen die Schüssel sich mit Blut gefüllt habe. Die Austheilung Christi beziehe sich nur auf die Art, wie das Abendmahl von dem Consecrircnden genommen werde. Zwar sei der Genuß des Abendmahls unter beiden Gestalten wirksamer, aber man müsse sich an den Gebrauch der Kirche halten.

Albertus Magnus erklärte sich für die vollständige Austheilung, weil man der Einsetzung Christi folgen müsse; aber Thomas vertheidigte den einseitigen Gebrauch. Zwar zur rechten Verwaltung des Sacramentes sei erforderlich von Seiten des Sacramentes die Vollständigkeit, von Seiten der Theilnehmenden die Ehrerbietung. Für das Erste habe der Priester zu sorgen, für das Zweite sei von der Kirche wegen der Verschiedenheit der Theilnehmenden die Entziehung des Kelches als eine zeitgemäße Gewohnheit eingeführt und sei beizubehalten. Auch Bonaventura erklärte sich für die Entziehung, die dann immer allgemeiner ward.

2. Die Buße.

Die von Petrus Lombardus gegebenen Bestimmungen über die drei Theile der Buße wurden beibehalten und befestigt auch durch die gesetzliche Sanctionirung der Ohrenbeichte (*confessio auricularis*); welche Innocenz III. vollzog. Alexander von Hales unterscheidet *attritio* und *contritio*: jenes die Buße, welche nicht in der wahren Liebe zu Gott begriffen ist, sondern in der Furcht, daher auch keine Gott wohlgefällige Gemüthsbeschaffenheit hervorbringen kann, sondern nur zur Vorbereitung dient; die *contritio* hingegen der wahre Schmerz über die Sünde, welcher aus der Liebe hervorgeht; die *attritio* der terminus a quo, die *contritio* der terminus ad quem. Alle kamen darin überein, die *contritio* als nothwendige Bedingung

zur Sündenvergebung und Seligkeit zu sehen; es bedürfe aber noch einer besondern Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit wegen der begangenen Sünden, die Buße als *opera poenalia*. In Stellvertretung für die von Gott verhängten Strafen können die frei übernommenen, welche die Kirche vorschreibt, dienen. Sie können Verschonung von den schweren Strafen des *ignis purgatorius* bewirken. Hier ergab sich eine große Bedeutung der Kirchenstrafen und des Priesters, welcher befugt ist, einem Jeden die angemessenen Bußübungen vorzuschreiben, und solche wählen soll, welche grade Jedem heilsam sind, indem sie seinen Sünden besonders entgegenstehen. Unter dieser Betrachtung entwickelte sich die juridische Ansicht und Behandlung der Kirchenbuße noch mehr, und hiemit hängt zusammen

Die Lehre von dem Ablass. Ursprünglich sollte der Ablass nur ein Erlass gewisser Arten der Kirchenbuße mit Vertauschung gegen eine Geldbuße sein. In den Kreuzzügen entstand der Gebrauch eines allgemeinen Ablasses (*indulgentia plenaria*), womit der Erlass aller Kirchenbuße verknüpft war, wenn statt ihrer der Kreuzzug unternommen wurde. Noch immer verstand die Kirche aber nicht eigentlich Sündenvergebung darunter. Die Scholastiker nun suchten nachzuweisen, daß die Kirche berechtigt sei, aus gewissen Gründen solchen Nachlaß zu ertheilen. Sie entwickelten zugleich die Lehre von dem Schatz der Verdienste, welchen die Kirche zu verwalten habe, und benutzten sie zur Begründung der Theorie vom Ablass. Diesem Dogma liegt die christliche Anschauung zu Grunde von der Gemeinschaft alles Guten, was durch den Geist Christi zu Stande kommt. Aber diese Idee wurde sinnlich angewendet und damit der irrthümliche Unterschied zwischen einem Standpunkt der Vollkommenheit und dem der Gesetzeserfüllung verbunden. Man meinte, daß die Heiligen mehr gelitten hätten, als zur Genugthuung, welche sie für ihre eigenen Sünden der göttlichen Gerechtigkeit zu leisten hätten, nothwendig sei. So ergab sich die Vorstellung von dem *thesaurus meritorum* oder *supererogationis*. Robert Pulleyn, welcher sie zuerst vorträgt, erwähnt nur den Schatz der Verdienste Christi und fügt hinzu, daß die Verdienste der Väter durch Christum Gott wohlgefällig gemacht würden. Nun schloß man weiter, daß die Kirche als Verwalterin dieses Schatzes der Verdienste Christi und der Heiligen davon aus guten Gründen einem Jeden etwas zueignen könne

als Surrogat für die Kirchenstrafen, welche er sonst zu leiden hätte. Man ertheilte also kraft des Besizes dieses Schazes Ablass von den Kirchenstrafen unter der Voraussetzung der geistigen Gemeinschaft des Empfangenden mit dem Schaze. Man verlangte daher die Bedingung der wahren contritio und hatte anfänglich dabei die Unterstützung in der Vollbringung irgend eines frommen Werkes im Auge. Aber nicht immer wurde die Lehre vom Ablass in diesem Zusammenhang vorge-
tragen. Manche sprachen aus, daß der Ablass für Jeden nur so viel gelten könne, als sein Glaube und seine Andacht erfordern, wodurch die Lehre vom Ablass sehr subjektiv und schwankend wurde. Wilhelm von Auxerre trägt sechs Bedingungen des Ablasses vor, setzt aber selbst hinzu, daß, wenn diese Bestimmungen immer dabei ausgesprochen würden, so würden sich die Laien nicht so gern Ablass kaufen. Die Kirche verschweige wohl zuweilen die sechs Bedingungen; aber wenn sie auch die Gläubigen täusche, so lüge sie doch nicht. Thomas von Aquin vertheidigt die Lehre vom Schaz der Verdienste und führt dafür Br. a. d. Kolosser 1, 24 an. Auch er bezeugt die greuliche Veräußerlichung des Ablasswesens und führt die Meinung an von Einigen über das Schweigen der Kirche, daß sie es nämlich mache, wie eine Mutter, die ihre Kinder zum Guten antreibt, indem sie ihnen Aepfel zeigt, eine gewöhnliche pia fraus; aber er weist dieß als eine Beschönigung der Lüge zurück. Wir sehen, daß, wie sehr auch das Irrthümliche, welches mit der Kirchenlehre verbunden war, durch die Scholastiker vergeistigt ward, doch nicht weniger in der Praxis sich die schädlichen Folgen zeigten mußten.

Dritte Periode der Scholastik.

Vom vierzehnten Jahrhundert bis zur Reformation.

Bossuet. Geschichte, fortgesetzt von Cramer VII, S. 791 ff. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. IV, S. 547 ff. V.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Die Scholastik hatte im dreizehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht und es folgt nun eine der Uebergangszeiten. Von solchen gilt, daß sie wichtig sind für die Entwicklung im Ganzen, für die allgemeinen Richtungen, die sich durchkreuzen, aber nicht in gleichem Grade für die Entwicklung der einzelnen Lehren. Das Charakteristische dieser Periode ist einerseits, daß der alte kirchlich-theokratische Standpunkt seinen Culminationspunkt erreicht hat, aber nun noch mehr in den Auswüchsen das Verderben um sich greift. Man macht vergebliche Versuche, demselben zu steuern, und es entstehen die Reaktionen neuer Richtungen, durch den Gegensatz hervorgerufen. Hier sehen wir theils die Morgenröthe einer neuen christlichen Zeit, Zeugen der neuankündenden Wahrheit und Vorgänger der Reformation, und wenn sie auch zum Theil der Herrschaft des Alten unterlagen, so bereiteten sie doch den Sieg vor. Andererseits bildeten sich Vermittlungen, welche das alte System ausbessern wollten, ohne dem neuen sich zuzuwenden. Auch sie bereiteten die neue Schöpfung vor, obgleich sie bei ihrer Inconsequenz nicht im Stande waren, sich gegen die herrschende Richtung zu behaupten. Neben den Vorzeichen der Reformation zeigen sich auch andere einer zerstörenden Richtung, welche das Positive des Christenthums stürzen konnte, aber durch die Macht der Reformation zurückgedrängt ward, bis sie später wieder sich geltend machte.

Die größten Geister der scholastischen Theologie hatten in der vorigen Periode gewirkt. Jetzt folgen andere, welche nachsprechen, was die originelleren gesagt haben. Der Gegensatz der Thomistischen und Scotistischen Schule entwickelt sich weiter. Nur einzelne ausgezeichnete Männer ragen noch in ihnen hervor. Im vierzehnten Jahrhundert ist

unter den Thomisten Durandus de St. Porciano (Pourçain), ein Dominikaner, von Bedeutung. Er war seit 1313 Lehrer der Theologie in Paris, starb als Bischof von Meaux 1333 und hat den Beinamen doctor resolutissimus. *) Unter den Scotisten Franziskus Mahron. **) Eigenthümlicher aber ist der Franziskaner Wilhelm von Occam, Lehrer der Theologie in Paris, dann Provincial des Ordens in England, seit 1328 unter dem Schutze Ludwig des Baiern, für welchen er kämpfte, gest. 1347; er erhielt die Beinamen doctor singularis, invincibilis, venerabilis inceptor. ***) In der vorigen Periode hatte der Realismus den Sieg erhalten, weil seine dogmatisch positive Richtung der Zuversicht der Ueberzeugung, welche die Zeit hegte, zusagte. Als nun aber die mittelalterliche Theologie der Auflösung entgegenging und der Scepticismus Raum gewann, da fand der Nominalismus Eingang, welcher ihn durch seine subjektivirende Auffassung begünstigte und dessen Neubegründer Wilhelm von Occam war. So tritt zu dem Kampfe der Thomistischen und Scotistischen Schule der der Nominalisten und Realisten hinzu, ein Gegensatz, welcher in den dogmatischen Streitigkeiten sehr wichtig werden mußte. In Wycliffe, einem Hauptrepräsentanten der reformatorischen Richtung, erkennen wir zugleich einen der bedeutendsten Vertreter des Realismus. So stellte er sich dar in dem Werke de universalibus realibus, welches noch der Herausgabe harret. Auch in dem hussitischen Streit auf der Prager Universität fällt der Gegensatz der realistischen und nominalistischen Richtung mit dem der reformatorischen und antireformatorischen zusammen. Man könnte daraus schließen, daß der Nominalismus sich mit dem Interesse des kirchlichen Standpunktes, der Realismus sich mit dem der Reformation verbunden habe; aber dieses läßt sich nicht durchführen, wie schon aus dem Zusammenhang des Realismus mit der kirchlichen Richtung in der vorigen Periode erhellt. Dagegen Johann Wessel, einer von denen, welche am kräftigsten für die Reformation wirkten, war Nominalist. Es beruhte oft auf der eigen-

*) Opus super sententias Lombardi, ed. Paris. 1508, Venet. 1571. f.

**) Franciscus Mayron de Digna (Digne in der Provence) st. 1325. in Sentent. de univocatione entis. de primo principio. Venet. 1520.

***) Quaestiones super 4 libros Sententiarum, Lugd. 1495. Centilogium theologicum, quodlibeta, tractatus de sacramento altaris.

thümlichen subjektiven Auffassung der Theologen, ob sie sich dem Nominalismus oder Realismus zuneigten, und sie zogen die philosophischen Streitigkeiten in die theologischen hinein. Den Schluß der Reihe der Scholastiker macht Gabriel Biel aus Speier (starb 1495);*) bei welchem sich manche Elemente einer freisinnigeren Denkart finden. Je mehr die Scholastik sank und sich in dürre Spitzfindigkeit verlor, desto weniger genügte sie dem erwachenden lebendigeren religiösen Bedürfniß, und desto mehr Macht gewann die Reaction der andern Richtungen. Nikolaus von Cusa**) hat sich berühmt gemacht durch seine Theilnahme an den Kämpfen des Baseler Concils gegen Eugenius IV., wurde aber später dem freieren kirchlichen Standpunkt untreu. Sein Werk *de docta ignorantia* richtet sich gegen den scholastischen Dogmatismus und weist das Ungenügende der menschlichen Erkenntniß nach. Eine eigenthümliche Reaction tritt auf in Raimundus von Sabunde***) in Toulouse. Da die Scholastik die dogmatischen Fragen vervielfältigte, die Glaubenslehre in ungeheuren Bänden abhandelte und die Bibel den Laien verschlossen sei, so wolle

*) *Collectorium ex Occammo oder commentarii in libb. 4 Sententiarum*, Tubg. 1502. 2 voll. f. *Expositio canonis missæ*, Tubg. 1499,

**) Nikolaus Chryßß (Krebs aus Cues an der Mosel, geb. 1401, starb 1464 als Cardinal. *De catholica concordantia libri 3; de docta ignorantia*. Opp. Paris 1414.

***) Lehrer der Naturwissenschaft, Medicin, Philosophie u. Theologie in Toulouse. *Theologia naturalis*, ed. Francf. 1635. 61. Vgl. Niedner, *Kirchen-gesch.* S. 555. Ueber das Literarchistorische vgl. Dr. C. L. Kleiber, *de Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis*, Berol. 1856. Dr. Kleiber hat die Pariser Handschriften der *theologia naturalis* verglichen, deren älteste von den Verhältnissen des Raimundus am genauesten berichtet: sie nennt ihn Raimundus Sabieude, wofür ein anderer Codex Sebeide hat. Dr. Kleibers Vermuthung, daß hiemit Sabaido in Spanien gemeint, Sabunde oder Sebonde dagegen Corruption sei, hat um so mehr Wahrscheinlichkeit, als keine Stadt, die die letzteren Namen führte, vorhanden ist. Jener älteste Codex sagt, daß das Werk in Toulouse um 1404 angefangen und um 1436 vollendet sei. Dr. Kleiber macht außerdem wahrscheinlich, daß eine andere, dem Inhalt nach der *theologia naturalis* durchaus verwandte, aber in dialogischer Form geschriebene Schrift, welche unter verschiedenen Namen vorkommt, *quaestiones disputatae*, *quodlibeta*, *viola animae*, nicht von ihm herrühre, sondern die popularisirende Uebearbeitung seiner *theologia nat.* durch einen andern Autor sei. Mit Recht behauptet auch Dr. Kleiber, daß aus der Apologie des Montaigne für Raimundus nicht hervorgehe, daß die *theologia naturalis* ursprünglich spanisch geschrieben sei, sondern vielmehr das Gegen-

er eine Religionslehre für einen Jeden geben. Er versuchte dieß in seinem *liber creaturarum* oder *theologia naturalis*, ein Name, den er zuerst anwandte; er verstand aber darunter nicht, wie Spätere, eine gewisse allgemeine Religionslehre der Vernunft, sondern die christliche Religionslehre. Er redete von der durch das Christenthum wiederhergestellten menschlichen Natur und rechnete zur *religio naturalis* alle christlichen Hauptwahrheiten als solche, worauf die ganze Natur hinweise. Natur und heilige Schrift seien die beiden Bücher göttlicher Offenbarung, welche dem Menschen gegeben seien, und ergänzen sich gegenseitig. Durch die Sünde verlor der Mensch den Schlüssel, um die Offenbarung in der Natur zu verstehen; durch die Offenbarung der Gnade sollte er ihm wiedergegeben werden. Der Mensch ist der erste Buchstabe im Alphabet der Schöpfung, der Mikrokosmos und der Schlüssel zum Verständniß des Alls. Aber er hat sich nach außen hin zerstreut und muß erst in sich selbst zurückgeführt werden, um sich und die Natur zu verstehen.

Wenn man dem Verderben der Kirche nachforschte, so mußte man die Ursachen auch in dem schlechten Zustande des theologischen Studiums finden. Die Scholastik diente dem alten Kirchenrecht zur Stütze, daher beanspruchten die Männer von einer praktisch reformatorischen Richtung eine Verbesserung der Theologie und gingen mehr auf das Studium der Bibel und der älteren Kirchenlehre zurück. Dahin gehören die bedeutenden Pariser Theologen des funfzehnten Jahrhunderts: Nikolaus von Clemangis,*) 1393 Rektor der Universität, dann Geheimschreiber Benedikts XIII., starb gegen 1440; Pierre d'Allilly**) (Petrus ab Alliaco), 1375 Lehrer, 1389 Kanzler der Universität, 1396 Bischof von Cambrai, 1411 Cardinal, starb 1425; Johannes Charlier de Gerson,***) 1381 Lehrer, 1395 Kanzler der Universität, starb 1429. Diese Männer wollten zugleich eine freiere kirchliche Entwicklung in dem praktischen Gebiet und schlossen sich an die verwandten Reaktionen an, welche früher nach

*) Opp. ed. J. M. Lydius, Lugd. Batav. 1613. 4. Auch Hermann von der Harbt in der Gesch. des Concils von Constanz; hier Thl. I, 2, S. 71 sein Leben. Nicolas de Clemangis, sa vie et ses écrits par Ad. Müntz, Strasb. 1846.

**) Comment. in libb. 4 Sententiarum, ed. 1500. 4.

***) Opp. ed. Ludov. Ellies du Pin, Antv. 1706, 5 voll. f. vita in Herm. v. d. Harbt, Concil. Constantiens. I, 4, 26. Essai sur Jean Gerson par Ch. Schmidt, Strasb. 1839.

Emancipation von dem Absolutismus des Papstthums und einem unabhängigen Verhältniß des Staats zur Kirche gestrebt hatten, Reactionen, welche bereits im Kampfe Ludwig des Baiern mit Johann XXII. und seinen Nachfolgern thätig gewesen waren. Dahin gehört die Erhebung der strengen Franziskaner gegen die Verweltlichung, welche sich besonders in Wilhelm von Occam mit den freieren Bestrebungen verbündete und wozu neue Untersuchungen über die Grenzen der kirchlichen Macht und ihr Verhältniß zur weltlichen kamen. Für die Entwicklung der freieren Bestimmungen dieses Verhältnisses war wichtig das Werk *defensor pacis**) von Marsilius von Padua und Johannes von Sanduno. Es fand sich Manches darin, was an den Protestantismus anstieß. Die Richtung wurde verstärkt durch die Reaction gegen das Verderben des päpstlichen Regiments zu Avignon und das Schisma, welche vorzüglich in den Concilien von Pisa, Costniz und Basel thätig war. Auf diesen Concilien wirkten die Grundsätze der genannten Pariser Theologen gegen den Absolutismus des Papstes und für eine gemäßigtere Form; aber indem diese Männer in theoretischer wie in praktischer Hinsicht auf halbem Wege stehen blieben und das alte Gebäude der Lehre und Verfassung selbst nicht antasteten wollten, wurden sie zugleich Gegner derer, welche das Uebel an der Wurzel anfaßten und eine Reinigung der Lehre und Kirche von Grund aus und in Gemäßheit der heiligen Schrift erstrebten. Indes ist auch ihr Einfluß, den sie auf die Verbreitung einer reineren Erkenntniß hatten, nicht gering anzuschlagen.

Die durchgreifendere reformatorische Richtung wurde theils von Solchen geleitet, welche unter besondern Umständen unangefochten in ihrer Zeit fortwirkten, theils von Solchen, welche im Kampf mit den herrschenden Elementen der Zeit unterlagen, aber durch ihr Unterliegen selbst eine neue Entwicklung vorbereiteten.***) Unter den Männern dieser reiner evangelischen Geistesart ragt Johann Wycliffe***)

*) *Defensor pacis sive adversus usurpatam Romani Pontificis jurisdictionem Marsilii Patavini pro invictissimo et constantiss. Imperatore Ludovico IV Bavarico a tribus Rom. Pontiff. indigna perpresso apologia, recens. Franc. Gomarus. Francof. 1612. 8.*

**) Ullmann, *die Reformatoren v. d. Reformation*. Hamb. 1841. 2 Bb.

***) *The history of the life and sufferings of John Wycliffe by John Lewis, London 1720. The life and opinions of John de Wycliffe by Rob. Vaughan, Lond. 1829, ed. 2. 1831, 2 voll. G. F. Zäger, Joh. Wycliffe*

herbor, Lehrer der Theologie zu Oxford. Er hat die Angriffe auf die herrschende Kirchenlehre am gründlichsten durchgeführt, und seine reformatorische Richtung hängt mit seiner Glaubenslehre, seine Glaubenslehre mit seiner realistischen Philosophie zusammen. Unter den Schriften, welche durch den Druck bekannt gemacht sind, ist die hauptsächlichste sein Trialogus, ein Dialog zwischen der wahren und falschen Theologie.*) Verschieden von ihm ist der böhmische Märtyrer Johann Hus.***) Wycliffes Eigenthümliches besteht in dem spekulativen theologischen Systeme, in der durchgreifenden systematischen Consequenz auf dem theoretischen wie praktischen Gebiet, welche diesen eisernen Mann vor keiner Folge zurückzusehen ließ. Sinegen in Hus ist das Originelle das Praktische, welches weit über das Spekulative vorherrscht. Er war angeregt worden durch Wycliffe, hätte sich aber auch vielleicht unabhängig von ihm von seinem tiefen christlichen Gemüthe aus und unter den Anregungen, welche ihm seine amtliche Thätigkeit als Prediger gab, in seiner reformatorischen Bestrebung gegen das ihn umgebende Verderben durchgebildet. Da er nicht dazu kam, seine Prinzipien durchzuführen, so war seine Reformation minder durchgreifend, als Wycliffes. Daß übrigens auch Wycliffe erkannte, wie wirksam das praktische Christenthum grade innerhalb des Mönchthums für die Läuterung der Kirche werden könnte, beweist eine merkwürdige, durch die Reformation erfüllte Weissagung. (Er sagt:***)) laßt uns den Fall setzen, daß einige Brüder, welche Gott zu lehren würdigt, zu dem wahren Christenthum sich bekehren, die falsche Lehre verlassen und von dem Antichrist die Freiheit erhalten oder sich erkämpfen werden, um zurückzukehren zur ursprünglichen Lehre des Christenthums, dann werden solche die Kirche wieder aufbauen wie ein Paulus.

1854. F. Böhlinger, die Kirche Christi u. ihre Zeugen, Zürich 1856. Neander, Kirchengesch. VI, herausgeg. von R. F. Th. Schneider, S. 252 ff. L. Flath, Gesch. d. Vorläufer der Reformation, 2 Bde. 1835. 36, Bd. 2, S. 161. G. Weber, Gesch. der akatholischen Kirche u. Sekten von Großbritannien. 2 Bde. 1845, I, 1, S. 62. Lewald, Ztschr. f. histor. Theol. 1846. 47. Zecher, ebenda. 1853. 54., üb. Wycl. u. d. Lollharden.

*) ed. L. L. Ph. Wirth, Lips. 1753. 4.

**) Historia et monumenta Jo. Hus atque Hieronymi Pragensis, 2 t., Norimb. 1715. f. Hermann von d. Hardt, Concilium Constantiense. Hussitenkrieg, darinnen begriffen das Leben, die Lehre, der Tod Mag. Jo. Hussi, durch Zachariam Theobaldum, Nürnberg. 1621. 4. Palacky, Gesch. von Böhmen, 1845. Bd. 3., Abth. I. Neander, Kirchengesch. VI, S. 449.

***) Trial. IV, 30.

In Deutschland und den Niederlanden wirkten manche Zeugen der evangelischen Wahrheit in stillerer Weise für die Vorbereitung der Reformation. Unter ihnen ist Johann Wessel aus Gröningen ausgezeichnet, dessen dogmatische Richtung, ähnlich wie die Luthers, vorzüglich von einem praktischen Grunde ausging. *)

Dieselbe Dialektik, womit die Scholastiker die alte Kirchenlehre begründet hatten, konnte, wenn der kirchliche und christliche Geist aus ihr wich, eine entgegengesetzte Richtung nehmen, wie wir häufig finden, daß die Waffen, welche zu künstlicher Vertheidigung einer Sache gedient haben, nachher sich gegen dieselbe kehren. Die Unterscheidung zwischen einer philosophischen und theologischen Wahrheit hatte schon im dreizehnten Jahrhundert dazu gedient, unter dem Deckmantel der äußerlichen Auctorität einen die Kirche bekämpfenden Unglauben fortzupflanzen. Scepticismus und Negation regten sich jetzt immer stärker, die aristotelische Philosophie begann eine feindliche Stellung zur Theologie anzunehmen, und mannigfache Abstufungen bewußter oder unbewußter Heuchelei traten ein; man stellte die Gründe der Vernunft hin, welche der Kirchenlehre widersprachen, berief sich aber dann auf die Ohnmacht derselben und erklärte sich der Auctorität der Kirche zu unterwerfen. Es fehlten jetzt die Männer, welche, wie früher die tiefen, scharfsinnigen und demüthigen Scholastiker, den Gegensatz hätten zurückdrängen können. Wycliffe hat seinerseits den Unterschied der theologischen und philosophischen Wahrheit eifrig bekämpft: es gebe solche, welche meinen, daß das Licht des Glaubens mit dem natürlichen Lichte in Widerspruch sei; aber es könne nicht zwei einander widerstrebende Lichte geben. Ein natürliches Licht, welches sich so verhalte, sei Finsterniß, und es könne nur die Rede sein von dem Widerstreit eines falschen Lichts der kranken Vernunft gegen das Licht des Glaubens. Vermöge der Sünde kleebe dem natürlichen Licht ein Mangel an, welchen Gott heile durch Mittheilung seiner Offenbarung. Ein merkwürdiger Repräsentant dieser Richtung ist der scharfsinnige Aristoteliker Pietro Pomponazio zu Padua und Bologna, (st. 1526). In seinen Schriften über die Unsterblichkeit, das Fatum, den freien Willen, die Prädestinaeion und Vorsehung führt er zuerst als philoso-

*) Mag. Wesseli Gansfortii opera quae inveniri potuerunt omnia, Groningae 1614. 4. Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers, von Dr. C. Ullmann, Hambg. 1834. Dess. Reformatoren vor der Reformation, Bd. 1.

phische Wahrheit das vor, was Lehre der aristotelischen Philosophie ist. Er will daraus nachweisen, daß keine übernatürliche Offenbarung, kein Eingreifen Gottes in das Universum stattfinde, sondern die Entwicklung dieses nach festen Gesetzen fortgehe. Er will zwar nicht alle positive Religion für Betrug und Dichtung angesehen wissen, sondern, wie der neuere Pantheismus, ihre Erscheinung als von ihrem Standpunkt aus nothwendig erklären. Sie sei eine Phase in dem Entwicklungsprozeß des Weltgeistes, welche der wissenschaftlichen Entwicklung vorangehe. Der Wechsel der Religionen sei eine historische Nothwendigkeit; trete eine neue Religion auf, so sei sie besonders von der Natur begeistert und habe die höheren Kräfte in sich, welche sie bedürfe, um die Macht der Gewohnheit zu überwinden. In den Stiftern concentriren und potenziren sich die Naturkräfte und befähigen sie, große Dinge zu thun, die aber nicht Wunder seien, sondern Wirkungen der Natur, von der alles ausgehe; darum heißen sie Söhne Gottes. Wie eine solche Religion besonders intensive und extensive Kraft erhalten habe, so müssen die Stifter auch die Macht haben, sie Anderen mitzutheilen, sie anzuziehen, wie der Magnet das Eisen. Aber allen diesen Religionen schwinden allmählig die höheren Kräfte, und sie finden ihr Ende. Davon macht das Christenthum keine Ausnahme: alles sei daran veraltet, die Wunder hören auf, sein Ende scheine bevorzustehen. Man solle diese Dinge freilich nicht öffentlich vortragen, da das Volk nicht fähig sei für sie; nam homines isti non philosophi sunt sicut bestiae. Dennoch scheint er diese Ansicht von der Religion nachher zurückzunehmen. Wenn sich einige Wunder zeigen, sagt er, die nur aus übernatürlichen Ursachen zu erklären seien, so sei das ganze System umgeworfen, da alsdann eine Offenbarung anzuerkennen sei. In dem Fall also müsse man sich der Kirche unterwerfen. Er führt nun Wunder an: das Stillstehen der Sonne, die wunderbare Speisung der Fünftausend, die Sonnenfinsterniß bei der Kreuzigung Christi; diese und ähnliche sollen sich nicht als bloße Erzeugnisse potenzirter Naturkräfte erklären lassen. Dürfen wir ihm nun glauben, daß er daran eine Schranke der Erklärung fand und sich gezwungen sah, ein anderes System anzuerkennen? Allerdings konnte jemand unter andern Umständen mit Aufrichtigkeit einen solchen Unterschied von philosophischer und theologischer Wahrheit setzen. In den Zeiten des Zwiespalts kann es solche Erscheinungen geben, und wenn wir bei Ponzio nur eine Nöthigung im Innern seines Systems fänden, so

wäre glaublich, daß er aufrichtig diesen seinen Zwiespalt dargestellt hätte. Allein es ist ersichtlich, daß er von seinem Standpunkt aus auch mit jenen Thatsachen leicht hätte fertig werden können, und nicht glaublich, daß jemand, welchem sonst alle innere Nöthigung fehlt, das Christenthum anzunehmen, bloß durch diese Erwägung dazu gekommen sein sollte. Pomponazio ist ein Heuchler, und nur seine philosophische Wahrheit ist ihm Gegenstand der Ueberzeugung.

Wie in den ersten Jahrhunderten, so übte auch jetzt der wieder-auslebende Platonismus, der namentlich in der Akademie zu Florenz eine Stätte fand, eine belebende Anregung für den religiösen Sinn aus. Gleichzeitig blühte das klassische Studium wieder auf und trat in Gegensatz zu der scholastischen Theologie. Es war geeignet auf die Wiederherstellung einer reineren evangelischen Theologie Einfluß zu üben, wenn es die Reaktion einer biblischen Richtung gegen den alten Standpunkt unterstützte; aber in den südlichen Ländern verfolgte man bei diesem Studium einseitig das Interesse der Aesthetik und des Verstandes, nicht das des Gemüthes. So verbreitete sich mit der Liebe zum Alterthum auch heidnische Denkweise, und man betrachtete das Christenthum nur als Mittel zur Zügelung des Volkes. Anders, als die klassischen Studien nach Deutschland kamen. Die Tiefe des deutschen Gemüthes machte, daß mit dem wissenschaftlichen Interesse sich das religiöse verband; die neuen Studien wurden gleich Sache des ganzen Menschen. Von diesem Standpunkte bereitete sich eine Erneuerung der Theologie vor; es fehlte nur das neue materiale Prinzip, um ihn zu beleben. Unter den Männern, welche von hier aus die Reformation vorbereiteten, ist Erasmus von Rotterdam zu nennen. Seine eigenthümliche Aufgabe liegt in dem Gebiet der Kritik*) und der klassischen Studien; die dogmatisch positive Richtung ist ihm ferner. Charakteristisch ist die große Freiheit, mit welcher er in seiner Vorrede zur Ausgabe des Hilarius von Poitiers über die alten dogmatischen Bestimmungen urtheilt. Manche Keime neuer Forschungen lie-

*) Vgl. bes. *Enchiridion militis christiani* 1503; *Moriae encomium* 1508; *Ratio verae theologiae*; *Ecclesiastes sive de ratione concionandi*. Opp. ed. Jo. Clericus, Lugd. Bat. 1703 sqq. 11 voll. f. *Compendium vitae Erasmi* von ihm selber, u. *Erasmi vitae* von Beatus Rhenanus in Opp. t. I. Burigny vie d'Erasme, 2 voll. Par. 1757; deutsch von Henke, Halle 1782. S. Heß, *Erasmus von Rotterdam*, Zürich 1790. A. Müller, *Leben des Erasmus von Rotterdam*, 1828.

gen in ihm, welche, wenn nicht die Reformation gekommen wäre, eine mehr kritische Entwicklung der Theologie hervorgerufen hätten. Melancthon hat dieß mit großem historischen Scharfblick erkannt.

Der Mysticismus,*) welcher früher mit dem Scholasticismus sich versöhnt hatte, trat jetzt ebenfalls in Opposition. Innerhalb der mystischen Theologie unterscheidet sich aber eine mehr spekulative und eine mehr praktische, eine mehr contemplative und eine mehr dem historischen Christenthum zugewandte Richtung. Ueberall finden wir bei der ersteren die größere Gefahr, die Schranken des menschlichen Geistes zu überspringen; strebte man nach Versenkung in Gott, so gerieth man leicht zu einer pantheistischen Selbstvergötterung. Die früheren überwundenen Standpunkte mischten sich aufs Neue ins Christenthum ein: der alte ascetische Mysticismus, sein träumendes Versinken in Gott, das Abstreifenwollen des persönlichen Daseins von Gott und dem eigenen Wesen. Wie dieß in den altindischen Religionen, besonders dem Buddhismus stattfand, so erneute es sich bei Meister Eckart**) und den Begharden.***) Merkmale solcher Verirrungen erkennen wir in den Sätzen häretischer Begharden, welche um 1330 von Johann XXII. verdammt wurden. Es sind Anhänger der Sekte des freien Geistes und der freien Erkenntniß (*liberae intelligentiae*); sie lehren: Gott sei weder gut noch böse, wie er weder schwarz noch weiß sei; Gott werde im Bösen ebenso verherrlicht, wie im Guten; auch der Schlechte lobe Gott; wer um etwas Bestimmtes bitte, thue Unrecht, denn er bitte um die Negation des Guten und Gottes.†) Es wurden Weis-

*) H. Schmid, der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode. Jena 1824. Ch. Schmidt, *essai sur les mystiques du 14me siècle*. Deffen *études sur le mysticisme allemand au 14me siècle*. Par. 1847. 4. Deffen Joh. Tauler von Straßburg. 1841. Röhrich, die Gottesfreunde und Winkeler am Oberrhein, *Zeitschr. f. histor. Theol.* 1840. 1. Helfferich, die christl. Mystik. Ullmann, Reformatoren vor d. Reformation. Th. II. F. Pfeiffer, deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Lpz. 1845. B. I.

**) Predigten unter denen v. Tauler, in d. Ausg. 1521. 1522. Quetif et Echard *scriptores Ord. Praedicator.* I, 507. Docen, *Miscellaneen z. Gesch. d. deutsch. Litterat.* I, 138. Ch. Schmidt, Meister Eckart, *theol. Stud. u. Kritik.* 1839, 3. H. Martensen, Meister Eckart, *e. theol. Studie*, Hamb. 1842. Ritter, *Gesch. d. chr. Philosoph.* IV, 498.

***) S. Mosheim de Beghardis et Beguinabus, ed. Martin, Lips. 1790.

†) S. Mosheim S. 284.

sagungen des Abtes Joachim vom Zeitalter des heiligen Geistes aufgenommen: daß nämlich auf die Zeit der Offenbarung des Sohnes in den Sacramenten der Kirche eine rein innerliche Religion folgen solle, wo der heilige Geist inwohne und regiere, alles von der Anschauung des göttlichen Wesens ausgehe und man von keiner äußerlichen Auctorität abhängig sei. Einem Theil dieser Sekte werden Behauptungen folgender Art zugeschrieben: jeder Gläubige ist selber Christus; es findet in ihnen eine allen Menschwerdung Gottes statt, und der Name Christi ist nur ein Symbol dieses allgemeinen Vorgangs. Ein jeder von ihnen habe die Welt geschaffen. Hölle und Himmel seien nur poetische Fiktionen; es gebe kein anderes ewiges Leben, als das Abstreifen der Persönlichkeit und die Rückkehr in Gott. *) Dieß waren Vorzeichen von Erscheinungen, welche durch die Dazwischenkunft der Reformation noch zurückgehalten, erst in einer entfernten Zeit hervortraten. Dagegen der milde praktische Mysticismus bekämpfte selbst diesen negativen, mystisch pantheistischen Nationalismus, wie es durch Ruybroeck geschah. In dieser Richtung, wo die Religion des Herzens im Gegensatz gegen die des Verstandes gepflegt und auf eine lebendige Hingabe an Christus gedrungen wurde, ist eine wichtige Werkstätte für die Vorbereitungen der Reformation.

Die specielle Dogmengeschichte.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen.

1. Die Bestimmungen über das Wesen der Theologie.

In den Untersuchungen über das Wesen der Theologie ist Durandus ausgezeichnet. Die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, beantwortet er mit der Unterscheidung einer zwiefachen Auffassung der Theologie: die Theologie sei entweder ein habitus in dem populären Sinne, indem man demjenigen beistimme, was die heilige Schrift sage, oder ein habitus im Sinne einer Wissenschaft, in sofern sie nach vernünftigen Grundsätzen den Inhalt der heiligen Schrift erkläre und vertheidige. Als Mittelpunkt der Glaubenslehre setzt er nicht Gott als Gott, sondern Gott als Erlöser. Die Lehre von der Erlösung ist

*) Mosheim S. 255 ff.

also Hauptartikel und enthält implicite auch die andern Grundlehren, wie die Lehre von der Dreieinigkeit; eine Bemerkung, welche auch für die Auffassung der Dreieinigkeit von Wichtigkeit ist. Merkwürdig ist, wie er sich gegen die Auctorität alles Menschlichen in der Theologie erklärt: In den Dingen, welche den Glauben betreffen, müsse man der Schrift mehr trauen, als der Vernunft; wer aber um einer menschlichen Auctorität willen seiner Vernunft entsagen wollte, würde sich dem Thier gleichstellen; es hieße das Licht der Vernunft gewaltsam unterdrücken (*incidere in insipientiam*); Die Wahrheit sei das Heiligste, und auch die Vernunft lehre, wie Gott der Vater zu preisen sei.

2. Von der Tradition und heiligen Schrift als Erkenntnißquellen.

In dem bisherigen Verlauf der mittelalterlichen Entwicklung waren nur einzelne Aeußerungen, besonders der Sekten, gegen den Vorrang, welchen die kirchliche Tradition unter den Erkenntnißquellen der Glaubenslehre einnahm, und gegen die Abhängigkeit der Schriftauslegung von ihr aufgetreten. Anders in dieser Periode. Immer häufiger und deutlicher tritt das formale Prinzip der Reformation hervor und erfolgen die Reaktionen des christlichen Bewußtseins, welche die Erklärung der Bibel von der Auctorität der Kirche unabhängig zu machen suchen. Die bedeutendsten reformatorischen Männer, Wycliffe, Wessel, sprachen dieß Prinzip nachdrücklich aus und den Ideen des Johann Guss liegt es zu Grunde. Die große Bewegung, die von diesem ausging, veranlaßte auch die Theologen der kirchlichen Gegenpartei, auf die Untersuchungen dieses Grundsatzes einzugehen und ihn zu widerlegen. Bestimmteren Anstoß dazu gab die Vertheidigung der Austheilung des Abendmahls unter beiden Gestalten an die Laien. Gerson schrieb deshalb gegen die Hussiten eine Abhandlung über den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift. Er und die anderen reformatorischen Theologen von Paris wollten einerseits die Auctorität der Bibel im Gegensatz gegen die mittelalterliche Richtung hervorheben; da sie aber andrerseits die Prinzipien des alten Systems nicht fallen lassen wollten, so mußten sie auch andere Erkenntnißquellen als die Schrift zu Hülfe rufen. Gerson stellt zuerst den Grundsatz auf, daß der buchstäbliche Sinn der Bibel der allein wahre sei, daß alle zum Heil nothwendigen Lehren deutlich in der Bibel enthalten seien und keine Lehre mit der Bibel streiten dürfe. Danach sollte man ein

anderes Resultat erwarten, als von ihm gefolgert wird: der buchstäbliche Sinn muß erklärt werden nach dem Sinne der von dem heiligen Geiste besetzten Kirche und nicht nach der Willkür eines Jeden. Die Erklärung der Kirche giebt sich zu erkennen durch ein dieselbe repräsentirendes allgemeines Concil. Daß wir dieses oder jenes Evangelium für ächt oder unächt halten, glauben wir der Kirche. Christus und die Apostel haben den buchstäblichen Sinn geoffenbart, die Märtyrer ihn bestätigt, und was die Entwicklung der Lehre ergeben hat, hat die Kirche auf den Concilien zusammengefaßt durch ihre Beschlüsse. Dieß ist also auch entscheidende Norm für die Auslegung. Jeder muß in seinem Sprengel sich dem Ausspruch des Bischofs unterwerfen, er darf aber von diesem an den Papst und weiter an die höchste Instanz, die Entscheidung des allgemeinen Concils, appelliren, bei welchem die allgemeine Auctorität ist. Mit noch größerer Entschiedenheit und einer durch ihre Unverschämtheit merkwürdigen Sophistik vertheidigte Nicolaus von Cusa die höhere Auctorität der Tradition, Manches dabei vorbringend, was später von einem ganz andern Standpunkte ausgesprochen worden ist. In seinem Brief an die Böhmen sagt er: die Kirche war eher da, als die heilige Schrift; Christus hat die Kirche ohne Buchstaben gegründet, und die Apostel haben das Evangelium verkündigt, ehe sie etwas schrieben. Die Kirche ist nicht um der Schrift willen da, sondern die Schrift um der Kirche willen. Man könne sich ja als möglich denken, daß ein Tyrann alle Exemplare der Schrift vertilge. Von etwas so Zufälligem, schließt er, wie der leicht zu vernichtende Buchstabe, kann unmöglich das Wesen der Kirche und die Kirchenlehre abhängig gemacht werden. Die heilige Schrift kann von Jedem verschieden ausgelegt werden; wo sollen wir also die wahre Lehre finden, wenn wir keine Norm haben? Aber in der Kirche ist die göttliche Wahrheit immer gewesen, in ihr die Wirksamkeit des heiligen Geistes, wodurch diese Wahrheit immer erhalten wird; Der Geist ist das Lebendigmachende, der Buchstabe todt. Er stellt Beides entgegen, ohne zu berücksichtigen, daß es zusammengehört: nur an den Geist soll man sich halten, nicht an den Buchstaben der Schrift ist die Kirche gebunden. Wenn der Buchstabe nach veränderten Zeitbedürfnissen der Erbauung nicht mehr angemessen ist, so nimmt die Kirche das an, was am passendsten ist; daher erklärt sie dieselben Stellen zu verschiedenen Zeiten verschieden. Wie groß die Willkür ist, die damit dem Geiste gestattet wird, geht noch deutlicher aus dem Fol-

genden hervor: das Verständniß der Kirche entwickelt sich mit ihrer Praxis; diese ist der lebendige Geist. Wenn die Kirche scheinbar anders erklärt, als der Buchstabe lautet, so ist dieß nicht eine Veränderung der Gebote Christi, denn die Kirche ist der Leib Christi und thut nichts Anderes als Christus will, der seine Geheimnisse nach der Veränderung der Zeit offenbart, wie es grade angemessen ist, theils durch stillschweigende Ueberlieferung, theils durch gemeinsame Untersuchung, oder durch wörtliche Aussprüche der Concilien. Wenn hier die Kirche etwas zusetzt, so geht es doch von demselben Geiste aus, von dem die Schrift eingegeben ist. Wie wir im neuen Testamente nur die Taufe im Namen Christi finden, nachher in der Kirche aber die im Namen der Dreieinigkeit, in der ersten Zeit die Gütergemeinschaft allgemein, also eine Verleugnung der irdischen Güter, welche später auf die Mönche beschränkt ward, so verhalten sich auch andere Bestimmungen der Kirche zu den Worten der heiligen Schrift.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Lehre von Gott.

1. Die Lehre von der Trinität.

Wycliffe sucht die Trinitätslehre*) als nothwendige Vernunftwahrheit und Spuren derselben schon bei Plato nachzuweisen. Gott hat die Fähigkeit, sich und alles Andere zu erkennen; diese potentia ist der Vater. In sofern er dieß vermag, erkennt er auch sich selbst auf nothwendige Weise. Die so verwirklichte Selbsterkenntniß ist der Sohn. Gott kann sich selbst nicht erkennen, ohne in sich selbst zu ruhen, und diese innere Befriedigung ist der heilige Geist, vermöge dessen er sich selbst liebt.

2. Die Lehre von der Prädestination, Gnade und Freiheit.

Der seit Alexander von Hales keimende Gegensatz zwischen Franziskanern und Dominikanern, der scotistischen und thomistischen Schule bildete sich weiter aus. Die Veräußerlichung in der kirchlichen Praxis war ebenfalls verbunden mit Pelagianismus und Semipelagianismus, und die Behauptung von einem meritum des Menschen in verschiedenen Beziehungen schloß sich daran an. Im

*) Jäger S. 23. Böhlinger S. 153.

Gegensatz dazu wurde von Neuem das augustinische und thomistische Element, welches alles auf die göttliche Gnade zurückführte, hervorgekehrt und auf die Spitze getrieben. Unter dieser Voraussetzung sah man in jeder Behauptung, welche irgendwie die Wirkungen der Gnade bedingt setzte, Pelagianismus. Merkwürdig ist auf diesem Standpunkte der Engländer Thomas Bradwardinas (doctor profundus), 1325 Lehrer der Theologie zu Oxford, 1348 Erzbischof von Canterbury, gest. 1349. Zur Bekämpfung des Pelagianismus seiner Zeit gab er die Schrift *de causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum* in 3 Büchern heraus. *) Er setzt im Ganzen und Einzelnen des Universums eine unbedingte Nothwendigkeit. Alles, was geschieht, ist nothwendige Erfüllung des göttlichen Weltplans. Der göttliche Wille ist die wirkende Ursach, welchem alles Andere auf gleiche Weise gehorcht. Auch die Wirkungen der vernünftigen Wesen sind davon nicht ausgenommen. Er bekämpft daher die Unterscheidung von einem göttlichen Wollen und Zulassen in Rücksicht auf das Böse, und sucht zu zeigen, daß auch dieß im göttlichen Weltplan nothwendig, die moralische Imputation aber damit nicht aufgehoben sei, weil doch das Böse im Subjekt dem Willen Gottes widerspreche. Alle Ausflüchte der Gegner zur Vertheidigung irgend eines meritum, auch des meritum de congruo, sucht er zu beseitigen; selbst diejenigen, welche eine gratia praeveniens setzten und nur behaupteten, daß es von der Empfänglichkeit des Menschen abhänge, sie anzunehmen oder nicht, bekämpft er. Aus diesem Systeme folgt eigentlich, daß die Selbstständigkeit und Contingenz des freien Willens nur Schein ist, und da sich dieß auch auf den Sündenfall anwenden läßt, so würde der Supralapsarismus darin begründet sein.

Es ist merkwürdig, daß alle Reaktionen des christlichen Bewußtseins zur Herstellung der evangelischen Wahrheit aus der Vermischung des christlichen und jüdischen Elementes von dem augustinischen Standpunkte ausgingen. Sie vornehmlich wurden theils durch den Einfluß des Augustin angeregt, theils durch jenen Gegensatz gegen die Werkheiligkeit der Kirche und die pelagianischen Prinzipien, welche sie einschloß, bestimmt. So sehen wir schon hier vorbereitet, was in der Reformation sich noch mehr bemerklich macht. Wenn bei den Einigen die augustinische Auffassung mit ihrer praktisch christlichen Richtung in

*) ed. H. Savilius, Lond. 1618 f.

nächstem Zusammenhang steht, so ist sie bei Wycliffe vorzüglich durch sein philosophisches System bedingt. *) Seine Ideenlehre ist entwickelt im Gegensatz gegen die nominalistische Ansicht von dem Verhältniß des Denkens und Seins und von einer unendlichen Reihe von Möglichkeiten, und führt ihn nach seiner strengen Consequenz zur Annahme einer unbedingten Prädestination. Er behauptet: Gottes Allmacht besteht darin, daß er alles, was möglich ist, auch verwirklicht; so decken sich Gottes Allmacht und die wirkliche Schöpfung. **) Die Sünde kann man dazu nicht rechnen, woraus aber nicht hervorgeht, daß sie etwas nur Zufälliges sei, sondern sie ist ein defectus, etwas nur Negatives, von dem man nicht sagen kann, daß es geschaffen sei; Gott ist Ursach der Strafe des Sünders, aber nicht Ursach der Sünde; sie ist eine *deordinatio* und kann daher nicht auf eine göttliche Weltordnung zurückgeführt werden. Gott selbst ist Ursach der Prädestination und Präscienz, denn alles Erkennen ist bei ihm nichts Gegebenes, sondern innerlich und nothwendig, und mithin durch nichts Creatürliches bestimmt. Alles ist begründet in den göttlichen Ideen; diese sind ihrem Wesen nach das göttliche Wesen selber. In formeller Hinsicht wird dadurch die Art bezeichnet, wie Gott die Dinge erkennt. ***) Gott erkennt nichts, als was wirklich da ist, und alles Mögliche ist wirklich, da Gott es erkennt, als wäre es da. †) Das Böse widerspricht der Idee, Gott erkennt es also vermittelt des Guten, nämlich wegen seiner Abweichung von der Idee, wie man die Finsterniß durch das Licht erkennt. Hier lag nun die pantheistische Betrachtung einer nothwendigen Entwicklung Gottes im Universum nahe. Wycliffe suchte vergeblich die ethischen Consequenzen seiner spekulativen Ideen, die er sich nicht verbarg, zu vermeiden. Er selbst sagt: so können also böse Menschen sich wegen ihrer Sünde entschuldigen? Er antwortet: wenn sie es können, thun sie es auch; aber ich weiß nicht, wer es kann, so wie es mir unbekannt

*) Neander, Th. VI, herausg. v. R. F. Schneider, S. 316 ff. Böhlinger S. 189.

**) *Sicut Deus ad intra nihil potest producere, nisi absolute necessario illud producat, sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat.*

***) *Idea est essentialiter natura divina et formaliter ratio, secundum quam Deus intelligit creaturas.*

†) *Deus nihil intelligit nisi quod existit, dum potest existere, et sic omne quod existere potest existit.*

ist, wer mein Haupt zerschmettern werde und sage, es sei nothwendig; und ich würde auch ihm sagen, daß er schuldig sei.

b. Anthropologie.

Die Lehre von der Erbsünde.

Ueber die Annahme der Befreiung der Maria von der Erbsünde kam es zwischen den Scotisten und Thomisten zu Streitigkeiten. Im Jahr 1387 stellte der Dominikaner Johannes von Montosono die Behauptung auf: es sei ausdrücklich gegen den Glauben, zu lehren, daß nicht Alle mit Ausnahme Christi mit der Erbsünde behaftet gewesen, so wie auch, wenn man dieß von der Maria lehre. Es sei ebenso gegen die heilige Schrift, einen Menschen außer Christo, wie zehn davon auszunehmen. *) Da der Streit fortbauerte, so machte das Concil von Basel um 1439 **) den Beschluß bekannt, daß Maria durch eine besondere zuvorkommende und wirksame Gnade nie einer Aktualität der Erbsünde unterworfen gewesen sei; so sei sie immer frei von aller Erbsünde und Thatsünde geblieben. Diese Meinung sei als fromm mit dem katholischen Glauben, der Vernunft und heiligen Schrift übereinstimmend anzusehen. Aber die Anerkennung des Baseler Concils war streitig zwischen der papistischen und freieren Partei. Sixtus IV. gab 1483 das Gebot, den Streit ruhen zu lassen, und verordnete: die, welche behaupten, daß die Lehre, Maria sei bei ihrer Empfängniß von aller Erbsünde befreit gewesen, Häresie sei, seien zu verdammen, und wer in Predigten es vortrage, solle von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein. Ebenso gebot er der andern Seite Schweigen, da noch nichts entschieden sei.

c. Die Lehre von der Kirche.

Der Begriff der Kirche war auch in der occidentalischen Kirche bisher unerschüttert, denn der Widerspruch einzelner Sekten vermochte nichts dagegen. Jetzt aber trat die Reaktion des freieren christlichen Geistes dagegen auf. Auch auf katholischem Standpunkt selber regte sich eine Differenz über das Verhältniß des Wandelbaren und Unwandelbaren in der Entwicklung der Kirche, über die Stellung des

*) S. *Chronique du Religieux de St. Denys publiée par L. Bellaguet*, Par. 1839. 4. Thl. I, 490. 576. d'Argentré, *collectio judiciorum de novis erroribus ab initio XII sec. usque ad annum 1632*. Par. 1728. III t. f. I, II, 61.

**) Sessio 36. Mansi XXIX, 183.

Papstthums zur Kirche: ob der Papst als ihr repräsentirendes oder unumschränktes Haupt zu betrachten sei, ob das allgemeine Concil oder das Papstthum an der Spitze stehe. Besonders die Pariser Universität war Sitz der Reaction gegen die seit den pseudo-isidorischen Dekretalen herrschende Richtung, und vor allen führte der Kanzler Gerson den Kampf.*) Er betrachtete die ganze hierarchische Ordnung im Allgemeinen als nothwendig für den kirchlichen Organismus. Die Uebereinstimmung darin ist nöthig zur Einheit der Kirche, und er faßt diese Einheit als eine äußerliche. Auch nach seinem Gesichtspunkt wird daher der Begriff von der Kirche als einer sichtbaren, durch die Succession der Bischöfe unter dem Primat des Papstes fortgepflanzten, an die Spitze gestellt. Dieser äußerliche bestimmte Organismus vermittelt die Gemeinschaft mit Christo, und außerhalb desselben findet keine Gemeinschaft mit Christo und dem heiligen Geiste, also kein Heil statt. In soweit hält er die alte Grundlage des Katholicismus fest, aber dadurch unterscheidet er sich von der Gegenpartei, daß er Wesentliches und Unwesentliches, Unwandelbares und Wandelbares in dem Organismus unterscheidet. Als wesentlich und nothwendig gilt ihm das Dasein eines sichtbaren Oberhauptes und des Episkopalsystems, und er erklärte die Behauptung, daß ein unsichtbares Oberhaupt ausreiche, für Häresie, aber über das Verhältniß der römischen Kirche zur Kirchenverwaltung sollte es kein unwandelbares Gesetz geben; das Papstthum sollte dem Besten der Kirche und dem wechselnden Bedürfniß dienen. Gerson erkannte wohl, daß die Kirche, wie sie den Primat aus sich erzeugt habe, so auch immer die Kraft haben müsse, ihn wiederherzustellen; sie könne provisorisch ohne denselben unter ihrem unsichtbaren Oberhaupte bestehen. Die allgemeine Kirche nimmt dann ihre Gewalt in sich zurück. Die höchste Repräsentation der allgemeinen Kirche ist aber in dem allgemeinen Concil gegeben, und jeder Einzelne muß sein subjektives Urtheil diesem unterwerfen. In Gersons Richtung erkennen wir also die Rückkehr zu den ursprünglicheren Formen des Katholicismus.

Weit consequenter war schon in dem *defensor pacis**) die gei-

*) *De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali 1410* (Antwort auf Petrus ab Alliaco Einwendungen) in Herm. v. d. Hardt. *Concil. Constantiens. t. I, P. V.*

**) *Reander VI, 45 ff.*

stigere Auffassung von der Kirche durchgeführt und sogar gelehnet, daß ein äußerlicher Primat, wie der des Papstes, für sie nöthig sei.

Am deutlichsten treten die protestantischen Prinzipien bei den im eigentlicheren Sinne reformatorischen Männern hervor. Wycliffe*) betrachtet die Gemeinschaft mit Christo als das Ursprüngliche, worin die Gemeinschaft der Gläubigen mitbegriffen werde, und erst davon wird der Begriff der Kirche abgeleitet, also der Begriff der Kirche als einer von innen heraus aus der gemeinsamen Beziehung des Bewußtseins zu Christo sich bildenden Gemeinde. Er definiert die wahre Kirche als die Gemeinschaft der Erlösten oder der Prädestinirten; nur diese sind Mitglieder der heiligen Kirche; Viele aber, die so genannt werden, sind Feinde der Kirche und gehören zur Synagoge des Satans. Ein sichtbares Oberhaupt der Kirche ist daher nicht nothwendig; so lange Christus im Himmel ist, hat die Kirche in ihm den besten Papst und die Entfernung hindert ihn nicht, mit seiner Kirche zu sein bis ans Ende.**)

Dieselbe Richtung nahm Huß, äußerte sich aber über diese Lehre erst später, als er bereits der Entscheidung seines Schicksals entgegen ging. In seiner Schrift *de ecclesia* vom Jahr 1413 erklärt er, die katholische Kirche sei die Gemeinschaft der Heiligen; wo zwei oder drei in Christo vereint sind, da bilden sie mit Christus die Kirche. Die Idee einer nothwendigen äußerlichen Einheit der Kirche bekämpft er.***)

In demselben Sinne sagt Wessel in seiner Schrift *de communione sanctorum*: durch die wahre Einheit der Kirche sind Alle verbunden, welche einen Glauben, eine Hoffnung und eine Liebe gemein haben und dadurch mit Christo verbunden sind, unter welchen kirchlichen Vorgesetzten sie sich auch befinden mögen. Die Einheit der Kirche unter einem Papst ist etwas nur Zufälliges.

d. Die Lehre von den Sacramenten.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen.

Die Reaktionen gegen den katholischen Sacramentsbegriff mehrten sich. Daß die Sacramente im eigentlichen Sinne Ursach der Gnade seien, hatte schon in der vorigen Periode Anstoß erregt. Jetzt

*) Böhlinger S. 409.

**) Vaughan, t. II, S. 307.

***) S. Opp. t. I, S. 196 ff. Reander VI, 572 ff.

spricht sich auch Durandus dahin aus, *) daß die Sacramente nicht nothwendig und an sich zum Heil des Menschen reichen, da Gott seine Macht, wodurch er die Menschen erhält und errettet, im Sinne der Natur und im Sinne der Gnade, nicht so nothwendig an diese Elemente gebunden werden lasse, daß er ohne sie nicht wirken sollte. Sie sind die *causa sine qua* non die *gratia* mitgetheilt werden kann, da nach einer Anordnung Gottes Jeder, welcher das Sacrament bekommt, auch die Gnade bekommt, wenn er nur kein Hinderniß entgegenstellt, nicht aber durch das Sacrament, sondern von Gott. Er bedient sich des auch sonst vorkommenden Vergleiches mit einem Könige, welcher die Ertheilung eines Almosens daran bindet, daß man einen bleiernen Pfennig beibringe. Die Sacramente können auch keinen *character spiritalis* verleihen, denn es ist vernunftwidrig, daß körperliche Dinge eine solche Mittheilung an den Geist bewirken sollen. **) Auch Pierre d'Alilly führt die Meinung an, daß die Sacramente nicht *causae effectivae gratiae*, sondern *causae gratiae sine quibus non* seien, also sie nur auf uneigentliche Weise verursachen, da diese Mittheilung der Gnade, beim Vorhandensein der Sacramente nicht vermöge ihrer innern Kraft, sondern vermöge des freien Willens Gottes erfolge. Am weitesten entfernt sich Wycliffe ***)) von der gewöhnlichen Lehre. Er geht von der hergebrachten Definition aus †) und sagt dann: demnach sei jede sichtbare Creatur auch ein Sacrament, weil sie eine sichtbare Form der unsichtbaren Gnade des Schöpfers sei, das Bild der Ideen darstelle und für die Geschöpfe Ursach der Nachbildung und der Erkenntniß werde. So könne auch die Verkündigung des göttlichen Wortes ein Sacrament genannt werden, als Zeichen der göttlichen Gnade. Die Siebenzahl der Sacramente findet er daher unbegründet. Nicht alle lassen sich aus der Schrift beweisen, z. B. die Firmelung; sie sei eine Annäherung der Bischöfe, da der heilige Geist schon bei der Taufe gegeben werde. Ebenso wenig die letzte Delung, für welche mit Unrecht Ep. Jakobus C. 5 angeführt

*) *Super sententias Lombardi lib. IV, 1; 4.*

**) *lib. IV, 4, 1.*

***)) *Triologus lib. IV, S. 180. Neander S. 286. Böhlinger S. 326.*

†) *Quod sacramentum sit invisibilis gratiae visibilis forma, ut similitudinem gerat et causa existat.*

werde, weil hier nur dem Gebet die höhere Wirkung zugeschrieben werde.

2. Die Lehre vom Abendmahl.

Die Zweifel an der Brodverwandlungslehre regten sich häufiger und wurden nur niedergeschlagen, indem sich die Theologen der Unterwerfung unter die Auctorität der Kirche nicht entziehen konnten. Mehrere Scholastiker gestanden, daß sie für diese Lehre keinen andern Grund anzuführen wüßten, als das Ansehen der Kirche, und daß Bibel und Vernunft zu einer andern Annahme führe. Wilhelm von Occam*) sucht zu zeigen, daß die Argumente des Thomas Aquinas für die Brodverwandlungslehre nicht ausreichend seien; im neuen Testament sei zwar ausgedrückt, daß der Leib Christi genommen werde, die Brodverwandlungslehre aber könne man daraus nicht ableiten, denn es gebe auch andere Weisen, die Gegenwart Christi beim Abendmahl zu erklären; angemessener für die Vernunft und Schrift z. B. sei die Auffassung, daß eine Substanz die andere trage. Aber da die Kirche durch Innocenz III. Entscheidung dagegen sei, so müsse ihre Bestimmung wohl von einer Offenbarung herrühren. Durandus bemerkt: es scheine eine Beeinträchtigung der göttlichen Allmacht, wenn man behaupte, daß der Leib Christi beim Abendmahl nicht anders als durch die Brodverwandlung gegenwärtig sein könne. Die Einsetzungsworte lassen auch die Auffassung zu, daß der Leib Christi wahrhaft in dem Sacrament enthalten sei (*corpus Christi realiter contentum esse in elemento*); doch die Entscheidung der Kirche sei dagegen, bei der man keinen Irrthum voraussetzen dürfe.**) So auch Pierre d'Ailly: wenn es möglich ist, daß ein Geschöpf von einem andern getragen wird, so ist es wohl möglich, daß der Leib Christi sich mit dem Brode auf diese Weise verbindet. Diese Auffassungsweise ist also an sich zulässig, ja leichter einzusehen, und wir würden sie annehmen, wenn es sich nur mit der Auctorität der Kirche einigen ließe. Diese Erklärung ist merkwürdig, weil dadurch in Luther die ersten Zweifel gegen die Brodverwandlungslehre angeregt wurden, wie aus

*) *Tractatus de sacramento altaris* und *Quodlibeta* lib. IV, qu. 35. Vgl. Nettberg, *Occam u. Luther, theol. Stud. u. Krit.* 1839, 1; f. dagegen Dieckhoff, *deutsche Zeitschr.* 1852, Nr. 17 folg.

**) *Super sententias Lombardi* lib. IV, 11.

seinem Traktat über die babylonische Gefangenschaft erhellt. Wycliffe bekämpft*) die Brodverwandlungslehre aufs entschiedenste als der Vernunft und heiligen Schrift widersprechend: durch die vernunftwidrige Lehre von *accidentia sine subjecto* werde eine ganz neue Weltordnung eingeführt; als ein Wunder sei der Vorgang nicht denkbar, denn er sei etwas Widersinniges; es lasse sich nicht erkennen, wie man wirklich sagen könne, das Brod sei der Leib Christi, wenn das Brod gar nicht mehr da sei. Er sagt:**) die Schlaueit des Satans strebte lange nach der Täuschung, die Kirche zu dieser Häresie zu verleiten; wenn er sie durch seinen Antichrist erst dazu gebracht, daß sie das Sacrament nicht mehr für Brod, sondern für ein abscheuliches *Accidens* halte, so könne er sie auch dazu bringen, alles, was er wolle, zu glauben, z. B. daß, in welchen Lastern auch ein Prälat lebe, es doch um der Würde des Geistlichen willen nie vom Volke geglaubt werden dürfe. Er erklärt sich gegen eine Verbindung der Art, wie sie manche Aeltere annahmen, daß sich die zwei Substanzen, wie die göttliche und menschliche Natur in Christo verbunden haben, weil man sonst auch alle Prädikate des Brodes auf den Leib Christi und umgekehrt anwenden könne, was doch nicht zulässig sei. Dessen ungeachtet wollte er nicht eine bloß symbolische Bedeutung behaupten, sondern er nahm ein *signum efficax* an, wie dieß in dem allgemeinen, auch auf das Abendmahl anzuwendenden Sacramentsbegriffe liege. Die Consecration bezeichne nicht eine Aufhebung der Natur des Brodes, sondern eine Potenzirung derselben. Auf geistige Weise ist Christus überall gegenwärtig, aber auf ganz andere Weise, nämlich *habitudinaliter*, ist er beim Abendmahl gegenwärtig. Wenn Christus Johannes den Täufer Elias nannte und doch Johannes sagt, er sei nicht Elias, so besteht Beides mit einander; denn Christus nennt ihn so in bildlichem Sinne und er leugnet es von der eigentlichen Weise, aber er ist nicht in bloß symbolischem, sondern in gewissem Sinne wirklich Elias, sofern er die Kraft des Elias repräsentirt. So ist es auch mit dem Verhältniß des Brodes und Weines zum Leibe Christi. Wie der Mensch bei einem Bilde nicht an dessen Stoff denkt, sondern nur auf den seine Gedanken richtet, dessen Bild es ist, so sollen die Gläu-

*) S. seine 12 Schlüsse bei Lewis pag. 77; Trial. IV, 2, pag. 182. The wycket, whych he maide in king Rychards days the second, Oxf. 1828.

**) Trial. IV, pag. 201.

bigen ihre Andacht nicht auf die Materie richten, sondern auf Christus. Wycliffes Bekämpfung der Brodverwandlung stand mit seiner realistischen Ansicht von der Objektivität der allgemeinen Begriffe in Verbindung. In diese philosophische Theorie stimmte auch Hus ein, und Pierre d'Alilly, welcher auf dem Concil zu Costniz für die Brodverwandlungslehre stritt, warf ihm daher vor, daß er als Realist dieselbe leugne. *) Hus aber wollte es nicht zugeben, und da bei ihm das Theologische und Philosophische sich nicht so durchdrang, wie bei Wycliffe, so darf man ihm auch die Folgerung nicht zuschreiben, die bei jenem offen vorliegt; Hus war nicht der Mann, seine Ueberzeugung zurückzuhalten. In seinen Schriften begnügt er sich, die alten Legenden von Erscheinungen Christi beim Abendmahl zu bekämpfen und die geistige Auffassung hervorzuheben; er bleibt bloß beim Praktischen stehen und läßt sich auf dogmatische Untersuchungen nicht ein. **)

Die Kelchentziehung. Während Hus in Costniz war, trat in Prag sein Freund Jakobellus von Misa auf und behauptete die Nothwendigkeit der Wiedereinführung des vollständigen Abendmahls genusses. Hus, im Gefängniß darüber befragt, sprach frei seine Meinung aus: ***) allerdings nach der Einsetzung Christi, wie sie die Evangelien und Paulus bezeugen, und nach dem Gebrauch der ältesten Kirche sei die Austheilung in beiden Gestalten festzuhalten. Doch legt er darauf kein besonderes Gewicht und räth den Laien, sich die Erlaubniß dazu vom Pabste zu erbitten. Es entstand nun ein Schriftstreit darüber zwischen den Hussiten und Katholiken. Jene beriefen sich auf Joh. E. 6, indem sie es auf das Abendmahl bezogen. Jakobus wollte den Schluß aus der Concomitanz nicht gelten lassen. Sagte man, der vollständige Genuß sei nur für die Priester, so erwiderte er: wäre diese Behauptung richtig, so könne man dasselbe vom ganzen Abendmahl sagen. Man sprach von der Entweihung des Abendmahls, wenn unwürdigen Laien der Kelch dargereicht werde. Er entgegnete: es gebe viele Priester, welche viel unwürdiger seien, als die frommen Laien. Das Costnizer Concil stellte gegen die Hussiten sechs Sätze fest, worin es hieß: Christus habe das Abendmahl unter beiden

*) Neander VI, 657 ff.

**) Neander VI, 460 u. 516.

***) de sacramento corporis et sanguinis Christi.

Gestalten eingesetzt, durch die Gewohnheit der Kirche aber sei es eingeführt, daß es nicht nach der Mahlzeit, wie bei der Einsetzung, ausgeheilt werde, und ebenso habe die Kirche aus vernünftigen Gründen die Austheilung in einer Gestalt verordnet. Dagegen dürfe sich kein Einzelner auflehnen, und wer hartnäckig dagegen streite, sei als Ketzer zu bestrafen. Gerson schrieb um 1417 zur Vertheidigung dieser Beschlüsse eine Schrift, worin er die schlechte Sache mit abgeschmackten Gründen stützt: der Wein könnte zu Essig werden; die Meinung könnte veranlaßt werden, daß die Laien an Würde den Priestern gleich seien, u. s. w. Das Baseler Concil schloß dennoch mit den Böhmen Compactata ab, wodurch es die Freiheit bewilligte, daß den Laien das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gereicht werde. Um aber den Costnicker Beschlüssen nichts zu vergeben, erklärte es, daß die gläubigen Laien durch das Gebot des Herrn nicht gebunden seien, das Abendmahl in beiden Gestalten zu genießen; die Kirche habe zu beschließen, wie es von Nichtconsecrirten zu nehmen sei; unter jeder Gestalt sei der ganze Christus da. Die löbliche Gewohnheit der Kirche, unter einer Gestalt es darzureichen, sei für ein Gesetz zu halten.

3. Die Lehre von der Buße und dem thesaurus supererogationis.

Clemens VI. erließ 1343 die *constitutio unigenitus*, worin er für das Jubeljahr 1350 einen großen Ablass anordnete und ihn durch den Schatz der Verdienste begründete. Christus, heißt es darin, hat seiner Kirche einen Schatz erworben, den er dem Petrus und seinen Nachfolgern zur Verwaltung übertragen hat, damit diese aus frommen und vernünftigen Ursachen den wahrhaft Bußfertigen Ablass darbieten, theils zu ganzlichem, theils zu partiellem Erlass der zeitlichen Strafen; wegen des unendlichen Verdienstes Christi und der immer neu hinzukommenden überschüssigen Tugenden der Gerechten könne er nicht leer werden. Der schreiende Mißbrauch des Ablasses rief immer neue und zahlreichere Widersacher hervor. Manche wollten nur von einem Schatz der Verdienste Christi wissen. Gerson wagte zwar nicht, den Ablass selbst umzustossen, aber er wollte ihn auf seine ursprüngliche Bedeutung, als Ablass gewisser Strafen für die Sünden, zurückführen: die Kirche könne nur von Strafen befreien, die sie in ihrer Gewalt habe und auferlegen dürfe; nur Christus und Gott könne Strafe und Schuld erlassen. Wycliffe dagegen bestritt mit dieser Lehre die von der Buße überhaupt: Jeder Gläubige hat von

selbst wegen seiner Gemeinschaft mit Christo und seinem geistlichen Leibe Antheil an allen guten Werken nach Maßgabe seiner Würdigkeit. Er sprach nachdrücklich gegen den Handel, den die weltlich gesinnten Antichristen mit der Vergebung der Sünden trieben, und erklärte, daß das Sündenbekenntniß vor Gott allein nöthig sei, um Vergebung zu erlangen. Die kirchliche Beichte sei zwar heilsam, aber nicht nothwendig. Huß richtete sich ebenfalls gegen diese Punkte. Besonders aber steht Wessel*) in dieser Beziehung den Prinzipien Luthers nahe: die wahre Buße, sagt er, geht von der Liebe zu Gott aus, nicht von der Furcht. Das Urtheil des Priesters ist kein Gericht über die Sünde; Gott vergiebt sie einem Jeden, der wahre Buße und Reue empfindet. Die Auflegung einer andern Buße und Strafe streitet mit dem Verdienste Christi. Die Lehre von der Genugthuung an Gott durch Werke ist eine Gotteslästerung, denn es wird dadurch die Lehre von dem Hohenpriestertum und vollkommenen Opfer Christi beeinträchtigt. Daher greift er besonders den Ablass an: alles komme auf die Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade an; was der Mensch sich vermöge dieser nicht aneigne, könne ihm durch Niemand zugeeignet werden; es gebe zwar einen Schatz der Kirche, aber nur für den, welcher ihn erkenne; Gott und Christus seien der wahre Schatz der Kirche.

4. Die Lehre vom Fegfeuer.

Das Dogma vom ignis purgatorius war bisher noch nicht öffentlich festgestellt; es geschah bei den Verhandlungen mit den Griechen auf dem Concil zu Florenz und Ferrara 1438 u. 1439. Nur diejenigen, welche wahrhafte Buße gethan haben und in Liebe zu Gott und Christo gestorben seien, ehe sie die Früchte der Buße vollbracht, werden nach dem Tode durch das Läuterungsfeuer gereinigt, und zur Erleichterung dieser Läuterung dienen die Gebete der Gläubigen, Messen, Opfer u. s. w. Man berief sich für diese Vorstellungen auf I Korinther 3, 12. 13 und II Makkabäer 12, 45. Die Griechen drückten die Lehre so aus, daß die Seelen bestraft würden, indem sie

*) de sacramento poenitentiae et quae sint claves ecclesiae sive de potestate solvendi et ligandi, de thesauro ecclesiae et de participatione et dispensatione ejus proposit. 32. contra potestatem Pontif. Romani in indulgentiis; de indulgentiis.

das göttliche Licht entbehrten; sie werden aber befreit durch Gebete, Opfer, Messen. Wessel*) faßte diese Lehre geistiger auf: das Läuterungsfeuer ist in denen, die noch nicht ganz von der Liebe durchdrungen waren, ein geistiges, die Seele von den letzten Schlacken reinigendes Liebesfeuer, welches in der Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott besteht, so daß es nicht sowohl eine Strafe, als eine Vorstufe der Befeligung ist.

*) de purgatorio, quis et qualis sit ignis purgatorius, ed. Groning. S. 826.

Dritte Hauptperiode.

Die Entwicklung der Lehre seit der Reformation.

Herm. v. d. Hardt *historia litteraria Reformat.* Fcf. Lpz. 1717. D. Gerdesius, *introductio in historiam evangelii sec. XVI passim per Europam renovati.* Gron. 1744 — 52. 4. t. Dessen *scrinium antiquarium sive miscellanea Groningana* 1748 — 63. 8 t. 4. (besonders für die Reformat. außerhalb Deutschlands).

Für die deutsche Reformation:

Luthers Werke, Wittenberg. 1539—59 12 deutsche tom. 1545 — 58, 7 latein. Jena 1555—58, 8 deutsche 1556—58, 4 latein., 2 Supplementbände von Aurifaber. Gisleb. 1564. 65. D. deutschen Schriften in der Altenb. Ausgab. v. J. Ch. Sagittarius. 1661—64. 10 B. Leipziger Ausg. 1729—40. 22 B. Fol. J. G. Walch. Halle 1740—50. 24 B. 4. Dr. M. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken. Herausg. v. Dr. W. M. L. de Wette Berl. 1825 flg. 6 Th. — Melancthons Werke im *Corpus Reformatorum* ed. C. G. Bretschneider fortges. v. Bindseil 1834 flg. Besonders die *loci communes theologici* 1521. 1535. 1543. 1559. Die symbolischen Bücher der Lutherischen Kirche herausg. 1580 Dresd. A. Rechenberg. Lpz. 1677. C. M. Pfaff. Lzb. 1730. J. H. Tittmann. Meiß. 1817. Hase. 1837.

B. G. Löffler vollständige Reformatiſationsakta u. Documenta (1517—19) 3 t. 4. Lpz. 1720—29. D. G. Rapp fl. Nachlese einiger zur Erläuter. d. Refrmtgesch. wichtiger Urkunden. Lpz. 1727. 4 Th. 8. Strobel, Miscellanen. Nürnberg 1778. Derselbe: Beiträge zur Litterat. 1784. C. G. Neudecker, Urkunden aus d. Reformationszeit. Cass. 1836. Aktenstücke aus d. Stalt. d. Reformat. 1838. 2 B. L. G. Förstemann, Neues Urkundenb. zur Gesch. der Kirchenreformat. Hamb. 1842. 4. V. L. a Seckendorf. *Commentarius historicus et apologeticus de Lutherismo.* libb. III. Lpz. 1688. 1694 gegen des Jesuiten L. Maimbourg *histoire du Lutheranisme.* Par. 1680. 4. W. C. Tenkel, histor. Bericht vom Aufg. u. erst. Fortgang der Reformat. Lpz. 1718. 2 Bb. J. G. Walch, Streitigkeiten innerh. d. luth. Kirche. 5 Bb. 1730 flg. Dess. Streitigkeiten außerh. d. luth. Kirche. 5 Bb. 1733 flg. C. A. Salig, Gesch. der Augsb. Con-

fess. (1517—62) Halle 1730 flg. 3 B. 4. G. J. Pland, Gesch. d. Entsteh., Veränderung u. Bildung unsres protest. Lehrbegriffs bis zur Concordatförm. 1781—1800. 6 B. 2te Aufl. B. 1—3. 1791—98.

Für die Schweizerische Reformation: Huldreich Zwingli's Werke v. M. Schuler u. J. Schultheß. Zür. 1828 flg. 8 B. Besonders dessen commentar. de vera et falsa religione III, 1645. J. Calvini opp. Amst. 1667. 9 voll. Bes. Institutio religionis christ. ed. Tholuck. 2 t. 1834. 1846. Lettres de Jean Calvin recueillies pour la première fois p. Jules Bonnet. Lettres francaises. t. I. Par. 1854.

Die Bekenntnisschriften d. Reform. Kirche, zusammengest. v. Augusti 1830. Niemeyer 1840. — Miscellanea Tigurina. 3 Th. 1722—24. J. C. Füßli, Beiträge zur Reformatsgesch. der Schw. 1741—53. 5 Thl. J. J. Simler, Sammlung alter u. neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengesch. besonders der Schweiz. 1767. 2 B.

Die gleichzeitigen Geschichtschreiber Val. Anshelm (—1526) Bern 1825—33. 6 B. H. Bullinger (—1532) 1838—40. 3 B.

Biographien: Luthers Leben v. M. Meurer. Dresd. 1843. 52. 3 Bb. v. R. Jürgens. Spz. 1846. 3 B. (unvollendet). Leben Melancthon's v. Camerarius 1566. ed. Strobel 1777. F. Galle, Charakteristik Melancthon's. Halle 1840; Zwingli's, v. Rotermund. Bremen 1828. von Schuler. Zür. 1819. von Sal. Hess. Zür. 1820. von Hottinger. 1843. Bes. für Zwingli's Lehre s. Zeller theol. Jahrb. 1853. u. Chr. Siegwart, Utr. Zwingli. 1854. J. Desolampadius v. Herzog. Barth. Haller v. Kirchhofer 1828. W. Jarel v. Kirchhofer. Leben Calvins v. Beza. P. Henry, Leben Calvins des großen Reformators. 1835 flg. 3 Th. Th. Beza v. J. W. Baum 1843—51. 2 B.

Vgl. Schenkel, das Wesen des Protestantismus. 3 Bb. 1846—51. Schnedenburger, vergleichende Darstell. d. luth. u. ref. Systems herausg. von Güder. 2 Thl.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen.

Die Lehre von den Erkenntnisquellen.

Durch die Reformation mußte zuerst die Frage über die höchsten Erkenntnisquellen der Glaubens- und Sittenlehre ausführlicher zur Sprache kommen. Sie konnte sich nicht halten der katholischen Kirche gegenüber, ohne einen Angriff auf die Tradition zu führen und das Prinzip festzuhalten, daß allein aus der heiligen Schrift die christliche Wahrheit abzuleiten sei. Tragt man aber weiter, ob dieß Prinzip

es war, welches man zuerst erfaßte und mit klarem Bewußtsein entwickelte, so erhellt zunächst leicht, daß hiemit allein noch nicht das eigenthümliche Prinzip der Reformation bestimmt sei, da ja später auch solche auftraten, welche in dieser Hinsicht mit den Protestanten übereinstimmten und doch, wie die Socinianer, von der reformatorischen Lehre weit abwichen und jenen Grundsatz ganz anders anwendeten. Es wird demnach hiebei ein ursprünglich verschiedenes Verhältniß des religiösen Bewußtseins zur heiligen Schrift vorausgesetzt. Ueberhaupt wird die Gründung einer Kirche nicht leicht davon ausgehen, daß man mit Bewußtsein von Anfang an sich die Aufgabe stellt, nur eine neue Lehre aus der heiligen Schrift zu bilden; ein neues Leben, eine neue religiöse Gemeinschaft entsteht nicht aus solcher Reflexion. Der Socinianismus war so zu Werke gegangen, aber er hat auch nichts Lebendiges erzeugt. Wo eine neue lebendige Kirche sich bildet, wirkt die Wahrheit der heiligen Schrift in eigenthümlicher Weise auf das religiöse Leben des Stifters; es bildet sich eine eigenthümliche Richtung aus, und von hier aus wird auf die heilige Schrift eingegangen werden. Nicht zufällig wird eine Wahrheit derselben als Mittelpunkt aufgestellt, sondern es hängt von dem religiösen Bewußtsein ab, wie es von der heiligen Schrift getroffen wird; und wenn gleich es verschiedene Lehrtypen im neuen Testamente giebt, so ist es doch nicht zufällig, ob Jemand sich von diesem oder jenem mehr angezogen fühlt. Endlich ging die Anerkennung der Tradition als Quelle der Erkenntniß und Norm für den christlichen Glauben und die Beschränkung der Auctorität und Auslegung der heiligen Schrift zuerst von einem andern Momente in der Lehre aus. Daher wird auch der Gegensatz gegen dieses Moment dahin führen, die heilige Schrift in das rechte Verhältniß zum religiösen Bewußtsein zu setzen. Jener Umschwung nun des religiösen Bewußtseins zum Katholicismus bestand darin, daß es aus dem unmittelbaren Verhältniß zu Christo zurückwich und die Kirche dazwischen trat. So wird die Reaktion des christlichen Bewußtseins an eben dieser Stelle stattgefunden haben, und zwar, indem es aus seiner Mittelbarkeit in die unmittelbare Beziehung zu Christo zurückging, wo Unabhängigkeit von der Auctorität der Kirche gesetzt ist. Diesen Zusammenhang finden wir schon angedeutet in der Art, wie Wycliffe das Prinzip von der normativen Würde der Schrift hervorhebt. Wenn wir wahrhaft an Christum glauben, sagt er,*) wird

*) Vgl. auch Neander, Kirchengeschichte VI, 320 flg.

uns die Auctorität der heiligen Schrift größer sein, als die einer andern Schrift. Nun macht er verschiedene Anwendungen vom Begriff der Schrift, die mit der scholastischen Theologie und Entwicklungsweise zusammenhangen, aber doch auf jene Voraussetzung hinführen. Heilige Schrift sei so viel als Jesus Christus, das Buch des Lebens, oder auch als die in diesem Buch enthaltenen Wahrheiten. Ferner werde dadurch bezeichnet die Sammlung von den bestimmten Schriften, die wir so nennen. Dieß sei aber dann nicht eigentlich von dieser Sammlung von Schriften auf Pergament zu verstehen, sondern von ihrem Inhalt, den *sententiae sacrae*. Erst aus der Auffassung des göttlichen Wortes bei Christo komme man zu den Schätzen der heiligen Schrift. Auch bei Wycliffe also sehen wir die Anerkennung des göttlichen Wortes abgeleitet von der unmittelbaren Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christo. Das Gleiche ist bei Luther der Fall. Seine Reformation ging aus von der Anerkennung Christi als alleiniger Quelle des Heils mit Zurückstellung aller andern Vermittlung. Diese Entwicklung bereitete sich während seines Aufenthaltes im Kloster vor. Seine eigenthümliche religiöse Ueberzeugung beharrte zuerst in den Formen des bestehenden Lehrbegriffs und unter der Anerkennung der Auctorität der äußern Kirche. Von diesem innern Prinzip aus wurde er allmählig dazu geführt, sich nicht mehr an die Satzungen der Kirche zu halten, sondern selbst in der Schrift zu forschen. Noch ehe er mit Bewußtsein das Prinzip entwickelt hatte, daß die heilige Schrift höchste Erkenntnisquelle sein müsse, hatte sich seine Lehre schon nach dieser gebildet, und unbewußt verfolgte er den Grundsatz, nichts anzunehmen, was mit der Schrift in Widerspruch stehe. Die Polemik erst brachte ihn dazu, dieß mit wissenschaftlichem Bewußtsein auszuführen. Wenn man also diese neueren Bezeichnungen anwenden will, so muß man sagen, daß sich das formale Prinzip bei ihm aus dem materialen herausgebildet hat; beide sind zusammenzufassen in die Einheit, daß der historische Christus allein Quelle des Heils und der Erkenntniß sei, im Gegensatz gegen die Vermittlung der äußern Kirche, für das Heil und für die Erkenntniß des Heils.

In der neuesten Zeit ist oft als Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Kirche geltend gemacht, daß, wenngleich beide übereinstimmen in diesem zweifachen Prinzip, doch das eine oder das andere vorherrschende. Dieser Behauptung liegt etwas Wahres zu Grunde, aber doch können wir sie nicht in dieser Form als wahr anerkennen. Was

die einseitige Hervorhebung der heiligen Schrift betrifft, daß man sie nämlich außer dem Zusammenhang mit der Geschichte und dem materialen Prinzip betrachtete und in Buchstabendienerei verfiel als die Veräußerlichung des formalen Prinzipes sich weiter entwickelte, so finden wir diesen Fehler bei den ausgezeichneten Männern der Reformation überhaupt nicht. Da aber späterhin die Bewegung erstarrte und einseitig die Bibel als Erkenntnißquelle gegen die katholischen Prinzipien geltend gemacht wurde, fand sich derselbe Mangel auf gleiche Weise in beiden Kirchen; weder in der einen, noch in der andern stand das formale Prinzip damals in lebendigem Zusammenhang mit dem materialen, und in beiden macht sich die Uebertreibung des Inspirationsbegriffes bemerklich. In der Reformation Luthers ist das Charakteristische und Ausgezeichnete, daß alles von dem einen Mittelpunkt, Christo, ausging und die reformatorische Entwicklung sich nur so weit ausdehnt, als der Zusammenhang mit dem materialen Prinzip sich nachweisen läßt, so daß viel stehen blieb von dem Alten und die dogmatische Richtung vorherrschend, die Anwendung auf das kirchliche Leben verhältnißmäßig untergeordnet blieb. Sinegegen bei Zwingli und Calvin ging die reformatorische Richtung nicht in demselben Maß von diesem Mittelpunkte aus, es herrschte aber von Anfang an das Streben, von da aus Alles zu reformiren, die Idee des Reiches Gottes zu verwirklichen, die ursprünglichen Formen desselben herzustellen und alles zu entfernen, was damit in Widerspruch steht. Daher der Versuch, die Kirche nach dem Muster der apostolischen zu gestalten. Sofern die Idee des Reiches Gottes darin vorherrscht, fand auch der stärkere Einfluß des alten Testaments einen Anschließungspunkt. Auch die verschiedenen äußeren Bedingungen, namentlich die politischen Verhältnisse, unter denen die Reformation sich entwickelte, kommen dabei in Betracht.

Während das Prinzip von der Anerkennung der höchsten Auctorität der heiligen Schrift sich auf diesem Wege in Luthers Reformation entwickelte, wurde es zuerst wissenschaftlich ausgesprochen von Melancthon auf Veranlassung der Leipziger Disputation, nach welcher Er eine Schrift desselben angegriffen hatte. Es geschieht in einem Briefe Melancthons, welcher dadurch Epoche macht. Er sagt,*) daß man sich allein an den reinen und einfachen Sinn der

*) contra Eckium defensio, Corpus Reformationum ed. Bretschneider t. I, pag. 113 f.: puto non temere fieri, sicubi sententiis sancti Patres variant,

heiligen Schrift halten müsse, wie ja die himmlischen Wahrheiten die einfachsten seien; man finde sie durch Vergleichung der heiligen Schrift mit sich selber. Deshalb studiren wir die heilige Schrift, um alle Meinungen der Menschen nach ihr als dem allgemeinen Prüfstein zu beurtheilen. Da nun die katholische Kirche die Erklärung der heiligen Schrift von der Ueberlieferung abhängig machte und aus dieser allein manche Lehren beweisen konnte, so mußte der Kampf vorzüglich auch auf die Lehre von der höchsten Erkenntnißquelle sich richten und der Gegensatz auf dem Tridentiner Concil besonders zur Sprache kommen. Als 1546 dort darüber verhandelt wurde, war man in nicht geringer Verlegenheit, wie das Verhältniß zwischen Tradition und heiliger Schrift festzustellen sei. Ein Karmelitermönch, Antonio Marinari, hielt eine merkwürdige Rede:*) allerdings mache dieß einen Unterschied zwischen dem alten und neuen Testament, daß in diesem die Lehre nicht mehr an einen Buchstaben geknüpft sein soll, sondern sich als lebendiger Geist fortpflanze. Die Kirche sei früher gewesen, als die Schrift, aber doch habe Christus den Aposteln nicht verboten, die Lehre in der heiligen Schrift niederzulegen, und wenn nun einmal neben der mündlichen Verkündigung auch eine schriftliche Auseinandersetzung entstanden sei, so müßten doch beide Erkenntnißquellen gleiche Auctorität haben. Wenn man aber zwei Arten von Glaubensartikeln setze, so werde man dadurch in große Verlegenheit kommen; es frage sich dann nach einem Kriterium zur Unterscheidung beider, und wie man sich erklären solle, warum die Apostel das Eine niedergeschrieben haben, das Andere nicht. Wie sollte man annehmen, daß die Apostel gehindert seien, etwas niederzuschreiben, was Wahrheit sei? Daher solle man, wie die Väter, über das Verhältniß von Schrift und Tradition nichts festsetzen und von der Tradition nur Gebrauch machen, wo es Noth sei. Dieß gab großen Anstoß. In der vierten Session wurde bestimmt,**) die Erkenntnißquelle für Glau-

quemadmodum solet (solent?), ut iudice scriptura recipiantur; non (ne?) ipsorum nempe variantibus iudiciis, scriptura vim patiat. Quandoquidem unus aliquis et simplex scripturae sensus est, ut et coelestis veritas simplicissima est, quem collatis scripturis ■ filo ductuque orationis licet assequi. In hoc enim iubemur philosophari in scripturis divinis, ut hominum sententias decretaque ad ipsas res ad Lydium lapidem exigamus.

*) Paul Sarpi, Geschichte des trident. Concils, Uebersetzung von Rambach Thl. I, S. 172 ff.

**) Sessio IV decretum de canonicis scripturis: hanc veritatem et disci-

bens- und disciplinarische Wahrheit sei enthalten in der Bibel und mündlichen Tradition welche aus dem Munde Christi, vermittelt durch die Apostel, oder von ihnen selbst unter Eingebung des heiligen Geistes von Hand zu Hand bis auf uns gekommen sei; daß alles auf Dogma und Moral sich Beziehende aus der heiligen Schrift und aus der Tradition zu schöpfen sei, die durch immerwährende Succession immerfort aufrecht erhalten werde. Beide seien mit gleicher Pietät anzunehmen.

In der evangelischen Kirche hingegen konnte die Tradition nur gelten als historisches Zeugniß der Wahrheit, bedurfte aber ein anderes Kriterium, das göttliche Wort in der heiligen Schrift, zur Unterscheidung des Wahren und Falschen. Luther verwahrte sich ausdrücklich gegen den Mißverstand, als ob man eine neue, von der heiligen Schrift unabhängige Gesetzgebung für die Kirche mit den Bekenntnissen einführen wolle, und diese setzen die Bedeutung der heiligen Schrift als einziger normativer Quelle immer voraus. Auch in der Concordienformel, zu deren Zeit man in der Praxis schon von den freien Prinzipien abgewichen war und die kirchliche Auctorität schon zu viel gelten ließ, eine Beschränkung, welche die Concordienformel selbst beförderte, wurde doch derselbe Grundsatz so ausgesprochen:*) die heilige Schrift sei die einzige Regel, nach welcher alle Lehrer und Lehren zu betrachten seien;

plinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia Catholica conservata, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

*) Form. Concordiae epitome I, 1: Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti, sicut scriptum est Ps. 119. 105. Gal. 1, 8. — 2: Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjiacienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora et in quibus partibus orbis doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. — 8: Caetera autem symbola et alia scripta, quorum paullo ante mentionem fecimus, non obtinent auctoritatem iudicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed dumtaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, etc.

alle kirchlichen Symbole seien nur Zeugnisse für den Glauben. Dieß Prinzip wurde auch in der Theorie festgehalten, wenngleich man in der Praxis ihm nicht trenn blieb, sondern unbewußt aufs Neue ein katholisches sich einmischte. Nur die übertriebensten Vertheidiger der symbolischen Bücher gegen die freiere Richtung des Pietismus im siebzehnten Jahrhundert gingen so weit, daß sie den symbolischen Büchern selbst eine gewisse Inspiration zuschrieben, um ihre Untrüglichkeit daraus abzuleiten.

Aber doch hatte die katholische Lehre von der Tradition eine Wahrheit, welche auch die evangelische Kirche annehmen durfte, die Anerkennung einer fortgehenden Entwicklung des christlichen Bewußtseins, die Bedeutung eines historischen Zeugnisses für die Entwicklung der Wahrheit, nur daß darin christliche und unchristliche Ueberlieferung neben einander her gehen. Nun hatte die evangelische Kirche den historischen Zusammenhang mit dem Alterthum zu wenig in Betracht gezogen. Dagegen erhoben sich Reaktionen, besonders die des Georg Calixtus,*) welcher in die historische Richtung zurücklenken wollte, mitbestimmt durch das Interesse, neben der bisher herrschenden Polemik die *Trenis* zu befördern. Calixtus glaubte in der Tradition der fünf ersten Jahrhunderte die gemeinsame Grundlage der christlichen Wahrheit zu finden, worauf die streitenden Gegensätze zurückgeführt werden könnten. Er entwickelte seine Meinung in seinen Bemerkungen zu dem 1629 von ihm herausgegebenen *Commonitorium* des Vincentius Lerinensis, dessen Grundsätze er wiederum geltend machen wollte. Diese Behauptungen bildeten einen Gegenstand der

*) *De praecipuis christianae religionis capitibus* 1613; *de causa hodierni odii philosophiae et solidae eruditionis* 1619; *epitome theologiae positivae* 1619; *epitome theologiae moralis* 1634, dazu der *appendix*; ferner *de auctoritate antiquitatis ecclesiasticae* 1639; *de universalis primaevae ecclesiae auctoritate* 1640; *scripta facientia ad colloquium Thoruni* 1645 *habitu*, 1645; *de tolerantia reformatorum circa quaestiones inter ipsos et Augustanam confessionem professos controversas consultatio*; *desiderium et studium concordiae ecclesiasticae* 1650.— G. L. Th. Henke, *Georg Calixtus u. seine Zeit* I, 1853. Ueber die synkretistischen Streitigkeiten Abr. Calov *historia syncretistica*, d. i. christl. wohlbegründetes Bedenken üb. d. Kirchenfrieden u. christl. Einigkeit. Gieß. 1682. 85. 4. J. G. Walch, *Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche* I, S. 216 ff. Planck, *Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel u. s. w.* S. 90 ff. H. Schmid, *Gesch. der synkretist. Streitigkeiten* 1846. W. Gäß, *Calixtus u. der Synkretismus*, Berlin 1846.

synkretistischen Streitigkeiten. Unter den Angriffen beschränkte Calixtus seine Bestimmungen dahin, daß die heilige Schrift allein als das an sich glaubwürdige Prinzip, die Tradition als untergeordnetes angesehen werden sollte. Aber es blieb in seiner Theorie von der Tradition etwas Schwankendes und auch Willkürliches, da es inconsequent war, bei der Anerkennung der fünf ersten Jahrhunderte stehen zu bleiben. Wohl aber hätten seine Behauptungen Anlaß zur Untersuchung des Begriffs der Tradition anregen können.

In der reformirten Kirche führte eine ähnliche Reaktion zu der geschichtlicheren Auffassung zurück. Sie ging von Jakob Arminius*) aus und fand eine Hauptstütze in Hugo Grotius.***) Dieser schlug wegen seiner irenischen Tendenzen denselben Weg ein in den Anmerkungen zu dem irenischen Gutachten des Holländers Georg Cassander***) und in seiner *via ad pacem ecclesiasticam*. Er selbst erklärte, daß auch die Tradition eine Quelle der Erkenntniß sei, aber es sei schwieriger und mühsamer, aus ihr die Wahrheit zu ermitteln. Die wesentlichen Heilslehren seien allerdings auch im neuen Testamente vollständig enthalten. Da nun alle Wahrheit auf zweier Zeugen Aussagen beruhe, so sei beides zu benutzen. Aber alle diese Bestimmungen waren doch nicht sicher genug und führten nicht zu genauerer Untersuchung. In der neueren Zeit rief eine mehr historische Richtung in der Theologie Zweifel über die Richtigkeit einzelner Schriften des Kanons hervor, was zur Folge hatte, daß man von der andern Seite her wiederum die Auctorität der Tradition geltend machte. Aber es kam doch immer nur so viel heraus, daß die Tradition zwar als Zeugniß Wichtigkeit habe, daß es aber einer höhern Erkenntnißquelle bedürfe, um die christliche Wahrheit und das Fremdartige in ihr zu unterscheiden.

*) Arminii opp. theologica Lugd. Bat. 1629. 4. G. Brandt vita Arminii, ed. Moshemius, Bonon. 1726. The life and death of James Arminius and Simon Episkopius, Lond. 1772. Brandt, Historie der Reformatie en Ontrent de Nederlanden, Amsterd. 1671—1704. 4 voll, Jakob Regenboog, Historie der Remonstranten, Amsterd. 1774. 3 Theile; Deutsch Lemgo 1781.

**) Heinr. Luden, Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1806. Opp. theol. Amst. 1679.

***) de articulis religionis inter Catholicos et Protestantos controversis ad Ferdinandum I. et Maximilianum II. consultatio, Colon. 1566; ed. H. Grotius, Lugd. Bat. 1642.

In Betreff des Socinianismus*) kann man die Frage aufwerfen, ob auch er mit diesem formalen Prinzip der Reformation übereinstimme, oder ob nicht vielmehr die Vernunft darin die Stelle der höchsten Erkenntnisquelle habe. Freilich, wenn man nach einzelnen Lehren dieses Systems urtheilt, so kann es scheinen, daß es auf rationalistischen Prinzipien beruhe. Dennoch wird sich zeigen, daß es von einer solchen Richtung allein nicht ausgehen, sondern sich nur unter Voraussetzung einer durch Offenbarung gegebenen Quelle entwickeln konnte. Es kommt grade hier besonders darauf an, die Prinzipien und ihre Anwendung, das bewußt Ausgesprochene und das unbewußt zu Grunde Liegende zu unterscheiden. Der beste Aufschluß über diese Richtung wird sich aus der genetischen Entwicklung der Lehre ergeben. Der Socinianismus kommt zwar mit der Reformation in dem Negativen überein, in der Polemik gegen die Abhängigkeit von einer Kirchenauctorität, gegen die Scholastik, auch in den praktischen Interessen. Aber das Praktische ist von einem ganz andern Punkte ausgegangen; es wurzelte nicht in einem christlichen Moment, sondern nur in einem allgemeinen religiösen Interesse, hing daher mit dem christlichen Dogma nicht innerlich zusammen; das formale Prinzip war deshalb auch nicht in dem materialen begründet. Alles das erschien praktisch wichtig, was mit dem juridischen Gesichtspunkt zusammenhing. Der Stifter war Lätius Socinus,**) (starb 1562), ein Jurist aus Siena, von welchem sein Neffe Faustus Socinus***) (starb 1604), die Grundlagen der Lehre erhielt. Er ging auf die Schrift zurück aus einem juridischen Interesse, er wollte seine Jurisprudenz durch die Grundsätze

*) Bibliotheca fratrum Polonorum, Irenopoli (Amsterdam) 1656. 8 t. f. Catechismus Racoviensis ed. Oeder, Francf. 1739. J. G. Walch, die Streitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche, Th. I, 562. Rambach, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelischen Kirche mit den Socinianern, Koburg 1753. 2 Theile. Ziegler, Lehrbegriff der Socinianer, in Henkes neuem Magazin Bd. 4, S. 201 ff. D. Fock, der Socinianismus in der Gesamtentwicklung des christl. Geistes nach seinem histor. Verlauf u. Lehrbegriff. Kiel 1845. 2 Abth. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit III, S. 104. Dorner, Lehre v. der Person Christi II, 751.

**) Drelli, Lätius Socinus, Baseler wissensch. Zeitschr. Bd. 3, Heft 3. Trechsel, Lätio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit, Heidelberg, 1844.

***) Opp. Irenopoli 1656, 2 t. Vita Fausti Socini (von Samuel Precip-covius) 1636. 4, und opp. F. Socini t. I. Josua Toulmin, memoirs of the life, character, sentiments and writings of F. Socinus. Lond. 1777. 8.

des göttlichen Rechtes als der Quelle alles Menschlichen tiefer begründen. Dieß ist lehrreich für die Beurtheilung seiner Richtung; denn es erhellt, daß ein solches Interesse nicht geeignet war, eine tiefere Auffassung des Christenthums zu gewinnen. Indem er in der Schrift forschte, erkannte er die Widersprüche zwischen der Bibel und der damaligen Kirche. Die in Italien herrschende Zweifelsucht, der Deismus und Atheismus hatten ihn bei persönlichem Verkehr mit Männern, die davon ergriffen waren, nicht unberührt gelassen, doch war der religiöse Glaube mächtig genug in ihm, um ein Gegengewicht gegen die Consequenz des Zweifels zu bilden. In einen gänzlichen Unglauben verfiel er also nicht, aber an seinem bisherigen Glauben wurde er irre, die Kirchenlehre konnte ihm nicht helfen, und er suchte nun einen eigenthümlichen Lehrbegriff zu bilden. Es war kein bestimmter Mittelpunkt seines religiösen Lebens, von wo er ausging; er forschte planmäßig in der Schrift nach der ursprünglichen Lehre, unternahm Reisen, knüpfte Verbindungen mit auswärtigen Theologen an. Seine juridischen Gesichtspunkte und seine kalte Verständigkeit setzten ihn in Opposition gegen die tiefere Speculation und das mystische Element; das tiefer Christliche blieb ausgeschlossen; es war in ihm kein innerlich begründeter supranaturalistischer Standpunkt, sondern ein einseitiger Verstand, welcher in äußerlicher Weise dem Supranaturalismus sich unterwirft, ein einseitig verständiger Supranaturalismus, welcher den Keim des Rationalismus enthielt. Das nur von außen hinzugekommene supranaturale Element durfte daher nur zurückgewiesen werden, so stand der Rationalismus da. Es ist ein ganz empirischer Standpunkt, dem Idealismus so fern, daß er grade den Gegensatz dazu bildet, und die Verwandtschaft mit dem Eblonitismus ist daher viel größer, als die mit dem Gnosticismus. In dem Werk des Faustus Socinus *de auctoritate scripturae sacrae*, welches er zu Gunsten des Supranaturalismus geschrieben, giebt sich sogar eine Ueberspannung desselben zu erkennen. Er hebt hier mit Nachdruck hervor, daß die Lehre des Christenthums nur aus der heiligen Schrift abgeleitet werden könne; was die menschliche Vernunft betrifft, so ist sie ihm in Ansehung der Dinge, welche von der Offenbarung herrühren, etwas zu Untergeordnetes. Im zweiten Capitel führt er aus, daß die Religion keineswegs Sache der Natur und Vernunft sei; wenn es eine wahre Religion gebe, so könne diese nur eine geoffenbarte sein. Socinus unterschied nicht bloß etwa die aus der Vernunft und die

aus der Offenbarung abgeleitete Religionslehre, die natürliche und positive, sondern er ging weiter; er behauptete, daß es gar keine natürliche Religion gebe und alle religiöse Ueberlieferung von einer zu Grunde liegenden göttlichen Offenbarung abzuleiten sei. Er berief sich auf Nachrichten der Missionare in Brasilien, daß man dort Völker ohne alle Religion gefunden habe. Die Leugnung aller natürlichen Religion führte ihn zu jenen gezwungenen Erklärungen der Stellen des Römerbriefs, in welchen das Gegentheil steht. Daß er dennoch ein von der Offenbarung unabhängiges Sittengesetz anerkannte, eine Macht des Gewissens, die auch da stattfinden könne, wo man von Gott nichts wisse, ist wichtig für den ganzen dogmatischen Standpunkt des Socinianismus. Das Ethische und Religiöse ist ohne innern Zusammenhang, und wie die Religion nur von außen kommt, keine religiöse Natur des Menschen vorfindet, woran sie sich anschließen könnte, so ist auch die Stätte im Geist nicht anerkannt, in welcher alle Religion sich entwickeln soll. Daraus erklärt sich, daß die Dogmatik nur etwas äußerlich Zusammengesetztes ist. Wie dieser Supranaturalismus sich zu der Vernunft in ein Verhältniß setzte, zeigen folgende Äußerungen. Der Socinianer Johann Crell, Prediger und Lehrer in Rakow (starb 1633), sagt:*) die Mysterien sind zwar erhaben über die Vernunft, aber sie stoßen dieselbe nicht um (non evertunt); sie löschen das Licht derselben keineswegs aus, sondern sie vollenden es nur. Ein Anderer, Martin Ruarus, hatte einen merkwürdigen Streit über diesen Gegenstand mit dem lutherischen Theologen Abraham Calov. Jener bekämpfte die Behauptung von einer Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens und erblickte darin eine falsche Auslegung. Was soll aus uns werden, wenn die Vernunft gefesselt ist, sagt er. Es ist kein anderes Organ, als sie, von Gott gegeben, um den durch falsche Auslegung entstellten Sinn der heiligen Schrift zu finden. Hier erscheint die Vernunft nur als Organ des Menschen zur Schriftforschung und Auslegung.***) Wenn aber vom socinianischen Standpunkt mit der evangelischen Kirche behauptet wurde, daß die Bibel nichts der Vernunft Widersprechendes enthalte, so ging man dagegen auf jener Seite in der Anwendung dieses Gesetzes sehr

*) de Deo et ejus attributis.

**) Zeltner, historia Crypto-Socinismi Altorphinae academiae infesti, Lips. 1729.

willkürlich zu Werke. Manche Axiome eines beschränkten Verstandes wurden von den Socinianern als unverleugbare Vernunftgesetze aufgestellt, und indem sie schlossen, daß nichts in der Offenbarung damit streite, erklärten sie die Bibel gezwungen. Unter den Axiomen, welche Andreas Wiffowatius in seinem dogmatischen Werke*) aufstellte und welchen, wie er sagte, nichts in der Schrift widersprechen dürfe, sind solche, die nur vom Standpunkt des Socinianismus als Axiome angenommen werden können. Der Uebergang zum Rationalismus wird darin schon deutlicher. Ueberall also machen sich die Folgen davon geltend, daß das formale Prinzip nicht unter den Voraussetzungen von dem Verderben der menschlichen Natur, der Trübung der Vernunft durch die Sünde, dem Bedürfnis der Erlösung, dem Bewußtsein, daß erst durch die Wiedergeburt die Vernunft frei wird, Voraussetzungen, welche die evangelische Kirche macht, aufgestellt ist, und es nach socinianischer Ansicht nur des Verstandes bedarf, nicht eines unmittelbaren religiösen Bewußtseins, um die heilige Schrift zu verstehen und die Glaubenslehre daraus abzuleiten. Der Glaube soll hier nur von einer logischen Ueberzeugung ausgehen ohne Zusammenhang des Intellektuellen und Praktischen.

Es ist eine einseitig subjektive Richtung, welche sich im Socinianismus darstellt. Hier nahm sie den Weg des Verstandes und ging dem Rationalismus zu; sie konnte aber auch den des Gefühles nehmen, dann trat sie in der Gestalt des Mysticismus auf.

In dem Mysticismus des Mittelalters schon unterschieden wir eine Reaktion des christlichen Bewußtseins und einen gewissen Rationalismus in der Gestalt eines pantheistischen und idealistischen Mysticismus, dessen zerstörende Wirkungen nur durch die Reformation abgeleitet und gehemmt wurden. Es trat nun zuerst eine Macht positiver religiöser Begeisterung auf. In der Reformation erkennen wir ja zwei in harmonischem Zusammenhang wirkende Richtungen, die Reaktion eines subjektiven lebendigen Christenthums im Gegensatz gegen die Scholastik, gegen den äußerlichen Mechanismus des *opus operatum*, welche sich in der Lehre vom Glauben zeigt, und andererseits die Beziehung zum Objektiven des göttlichen Wortes, welche nothwendig mit dem Begriffe des Glaubens zusammen gehört. Aber bei der religiösen

*) (Arsenius Sophianus) *religio rationalis sive de rationis iudicio in controversiis etiam theologicis adhibendo*, 1685.

Gährung, welche mit der Reformation angeregt war, und bei dem starken Gegensatz der subjektiven religiösen Bewußtseins gegen die todte Objektivität geschah es, daß die subjektive Richtung sich von der objektiven trennte und einseitig ausbildete. Die ersten Zeichen davon finden sich während des Aufenthalts Luthers auf der Wartburg 1520 in den Zwickauer Propheten,*) und seitdem macht sich diese subjektivistische Einseitigkeit in der Form des Mysticismus**) häufiger geltend. Menschen traten auf, welche die Reformatoren beschuldigten, einen neuen Buchstabendienst einzuführen, die Bibel geringschätzten und das innere Licht über sie erhoben. Thomas Münzer***) erklärte: wenn Gott durch ein Buch die Menschen hätte belehren wollen, so hätte er ja nur eine Bibel vom Himmel fallen lassen können. Schon sehen wir auch rationalistische Keime aus diesem Mysticismus hervorgehen. Luther erwähnt,†) daß um 1525 zu Wittenberg Leute sich eingefunden, welche behaupteten, der heilige Geist sei nichts anders, als die natürliche Vernunft. Deutlicher repräsentirt diese Richtung sich in Theobald Thamer,††) welcher aus dem Elsaß gebürtig und eine Zeit lang Professor in Marburg war, wo er sich durch seinen schroffen Supranaturalismus und polemischen Eifer bemerklich machte, dann im schmalkaldischen Kriege als Feldprediger das heftige Heer begleitete. Durch die Unsittlichkeit, welche er bei den rohen Soldaten in seiner Umgebung wahrnahm, sah er sich in seinen idealen Erwartungen von der Reformation getäuscht, wurde mit ihr unzufrieden und suchte die Schuld besonders in der lutherischen Rechtfertigungslehre. Gegen diese polemisirend, wendete er sich mehr und mehr auch gegen das formale

*) Schneider, Bibliothek der Kirchengeschichte, II, III. Corpus Reform. I, 533 ff.

**) Erb kam, Geschichte der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation. 1848.

***) Historie Thomä Münzers von Ph. Melancthon. Luthers Werke von Walch XVI, 199. Leben, Schriften und Lehren Thomä Münzers von G. Th. Strobel 1795. L. v. Barzbo in Woltmanns Zeitschr. für Geschichte und Politik 1840, 2 S.

†) Luthers Briefe von de Wette II, pag. 641: novum genus prophetarum ex Antwerpia hic habeo asserentium, Spiritum sanctum nihil aliud esse quam ingenium et rationem naturalem.

††) G. A. Salig, Geschichte der Augsburger Confession. Bd. 3. Neander, Theob. Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung 1842.

Prinzip. Er bewegte sich nun in einer mystisch rationalistischen Richtung, deren verschiedenartige Elemente sich bei ihm finden. Statt der Auctorität des göttlichen Wortes als der höchsten Quelle des Glaubens setzte er drei Quellen: die Kreatur, das geistliche Gewissen und die wahre heilige Schrift. Der Mangel der Lutheraner sei, daß sie nur eine Quelle hätten; das Gewissen sei der Deus revelatus, sei der Christus in unserm Herzen; der Buchstabe außer uns könne nicht zeugen von der Wahrheit in uns ohne das Gewissen; im Gewissen sei das lebendige Wort und die Gottheit Christi; alle Wahrheit des Evangeliums sei schon in ihm begründet. Er beruft sich darauf, daß der Ausspruch Christi: was du nicht willst, daß dir geschehe, thue auch Anderen nicht, welches ein Hauptsatz der christlichen Moral sei, auch aus dem Gewissen abzuleiten sei. Es fragt sich, wozu die Offenbarung nöthig sei, wenn alles schon im Gewissen stehe. Er sagt: des Menschen Herz ist wie ein Feuerstein, aus welchem das verborgene Feuer herausgeschlagen werden muß. Es wird kein Neues hinzugebracht, sondern das darin Vorhandene angeregt. Das geschichtliche Christenthum ist demnach nicht grade zu verwerfen, aber es hat doch nur die Bedeutung, zu Tage zu fördern, was im Menschen ist. Christus ist nur das Muster höchster Tugend. Das innerliche Wort des Gewissens liege schon im Herzen, das mündliche und der Buchstabe bekräftige es nur, damit wir am jüngsten Tage sollten ohne Entschuldigung sein. An den Landgrafen Philipp von Hessen schrieb er:*) wenn schon die Thiere nicht so wie wir reden können, so weiß ich doch, daß Euer Gnaden das Winseln der Hunde besser versteht, als wenn einer Hebräisch liest. Der Gegensatz gegen die Reformation und die abstoßende Behandlung, welche er erfuhr, führte ihn endlich zum Katholicismus zurück. An die katholische Anthropologie konnte er sich leichter anschließen, und sein Haß gegen die Reformation machte ihn auf katholischer Seite willkommen. Er deutete nun die Tradition der katholischen Kirche als fortschreitende Entwicklung des Christenthums, was in seinem Sinne gleich fortgehender Vernunftoffenbarung war, und klagte jetzt die Reformation an, daß sie sich diesem Fortschritt entgegengestellt habe.

Der Mysticismus wurde auch nachher durch die Einseitigkeit buchstäblicher Orthodogie immer wieder hervorgerufen. Am consequen-

*) Th. Rommel, Philipp der Großmüthige, 1880. Bd. 3.

testen bildete er sich in England aus und fixirte sich in einer epochemachenden Erscheinung, den Quäkern. *) England war in und nach seiner Revolution unter Karl I. in der größten religiösen Gährung, in welcher die entgegengesetzten Richtungen aufkeimten, von dem starren Festhalten am Aeußerlichen bis zu einer ganz spiritualistisch innerlichen Richtung; rationalistische, deistische, pantheistische, mystische Elemente lagen neben den streng kirchlichen. Damals lebte Georg Fox, **) ein Schafhirt, ein Mann, der in dieser Beschäftigung dauernd sich den religiösen Betrachtungen hingab. Er faßte die Vorstellung, daß alle Streitigkeiten nur daher kommen, weil man von dem Innerlichen abgefallen und zum Aeußerlichen gekommen sei. Von ihm gegründet, entwickelte sich diese Secte und führte die Lehre von dem innern Licht consequent durch. Alle andern Erkenntnißquellen wurden untergeordnet, alle äußerliche Ordnung im kirchlichen Wesen ausgeschlossen. Besonders Robert Barclay***) gab die Entwicklung der Prinzipien. Er sagt von jener höchsten Erkenntnißquelle: die göttliche Offenbarung und Erleuchtung ist etwas Innerliches, durch sich selbst Zuverlässiges und Klares, welches die wohlgeordnete empfängliche Vernunft durch die inwohnende Evidenz zur Bestimmung nöthigt; nicht minder als die Prinzipien der allgemeinen Vernunftwahrheiten in irdischen Dingen. †) Die heilige Schrift ist eine *declaratio fontis*, nicht die

*) *Catechesis et confessio, quae continet narrationem dogmatum, quae creduntur ab ecclesiis Quacerorum*, Rotterd. 1676. deutsch Leipzig 1752. W. Penn, *a summary of the history, doctrine and discipline of Friends*, Lond. 1692. Evans, *an exposition of the faith of the religious Society of Friends in the fundamental doctrines of the christian religion; selected from their early writings*, Philadelphia and York 1829. *Rules of discipline of the religious Society of Friends, with advices, being extracts from the minutes and epistles of the early meeting, held in London, from its first institution*. Lond. 1783. 3. ed. 1834. Gurney, *observations on the religious peculiarities of the Society of the Friends*, Lond. 1824; *observationa on the distinguishing views and practices of the Society of Friends*, 7. ed. Lond. 1834. Croesii *hist. quakeriana*, Amst. 2. ed. 1696. Sewel, *Gesch. vom Ursprung, Zunehmen und Fortgang der Christen, so Quäker genannt werden*. Holländ. Amstb. 1717.

**) *Collection of christ. epistles written by G. Fox*, Lond. 1698. 2 t. f. *Journal of the life, travels and sufferings of G. Fox*. Lond. 1691.

***) *Theologiae vere christianae apologia* 1676, lat. und englisch.

†) thesis 2: *For this Divine Revelation and Inward Illumination, is that which is evident and clear of it self, forcing by its own evidence and clearness, the well-disposed understanding to assent, irresistably moving the same thereunto,*

ursprüngliche Erkenntnißquelle der Wahrheit, keine adäquate Regel für Dogma und Moral, obgleich sie ein wahres und glaubwürdiges Zeugniß giebt von der ursprünglichen Erkenntnißquelle. Sie ist dem heiligen Geist, von dem sie ihre Vorzüglichkeit ableitet, untergeordnet. *) Merkwürdig ist, daß er für die Unterordnung der Schrift unter das innere Licht mit ähnlichen Gründen argumentirt, wie der Katholicismus für die Nothwendigkeit der Tradition. Er weist auf die vielen, einander widersprechenden Auslegungen der Bibel hin, welche ein höheres Kriterium erfordern, und dieß finde man nur in dem innern göttlichen Wort. Die subjektive Richtung konnte, ihre Konsequenzen ziehend, die Objektivität der göttlichen Offenbarung ganz aufgeben. Es sind zwei Fraktionen unter den Quäkern, von denen zwar die eine, welche wohl die Majorität ausmacht, an den in der Offenbarung gegebenen eigenthümlich christlichen Lehren festhält; die andere, besonders in dem Amerikaner Elias Hicks (1820) repräsentirte, sich gegen diese Anerkennung als einen Glaubenszwang auflehnt und sich zur deistischen Richtung hinneigt. **)

Merkwürdig ist eine Erscheinung, welche an der Grenze der älteren und eines neuen Abschnitts der Entwicklung der Theologie in Deutschland auftritt, ein subjektiver Rationalismus, eingehüllt in einseitigen Mysticismus, das Vorzeichen eines zukünftigen Idealismus, welcher die Realität der Geschichte leugnet. So finden wir in einem Schwärmer, welchen man erst in der neuern Zeit kennen gelernt hat, Daniel Müller. ***) Er war ein Mann aus niederm Stande und im Nassauischen 1716 geboren in der Zeit der pietistischen Bewegungen, wo mannigfache Spuren eines innigen religiösen Lebens in Deutschland aufkeimten und mannigfache Gegensätze die Sehnsucht nach einer neuen Entwicklung der Kirche hervorriefen. Er lehnte sich anfänglich an die Nachwirkungen des Pietismus, und beschäftigte sich viel mit Jakob Böhme und andern Mystikern. Eine Zeit lang

even as the common principles of natural truths move and incline the mind to a natural assent.

*) thesis 3.

**) Bennet, the history of Dissenters during the last thirty years 1808—38. Lond. 1839. Evangel. Kirchenzeitung 1838, S. 806; 1839, S. 782; 1840, S. 141 ff.

***) Keller, Daniel Müller, religiöser Schwärmer des achtzehnt. Jahrh. Leipzig 1834. Zigen, Ztschr. für histor. Theologie 1834. 2.

wurde er auch zu historischen Studien geführt, und es verband sich jetzt sein Mysticismus mit einem historischen Skepticismus. Damit traf zusammen das Aufkeimen der rationalistischen Reaction, namentlich durch die Erscheinung der Wolfenbüttler Fragmente. Aber keine von beiden Parteien, weder die kirchliche noch die rationalistische, machte es ihm recht. Es war ihm darum zu thun, die Auctorität der Bibel gegen die neuen Zweifel zu behaupten, die Inspiration im unbedingtesten Sinne geltend zu machen. Aber andererseits genügte ihm auch die Orthodogie nicht; er ward zu einem eigenthümlichen religiösen Idealismus geführt, worin er die Vereinigung aller Religionen herstellen wollte. Ihnen allen liege eine ursprüngliche Offenbarung zu Grunde, deren Symbole man mißverstanden habe. Auch im alten und neuen Testament ist alles symbolisch zu verstehen, Einkleidung der innern Gottesoffenbarung und der ewigen Offenbarung des göttlichen Logos. Alles Historische ist als solches unwahr, ist nur Einkleidung der idealen Wahrheit. In dieser Auffassung des Lebens Christi ist er, obwohl von ganz andern Prinzipien ausgehend, Vorgänger der modernen mythischen Betrachtungsweise und stellt dem Glauben an die historischen Wunder Christi ganz ähnliche Gründe entgegen, wie sie von Strauß vorgebracht sind. Wenn solche Wunder, sagt er, wie die Speisung der fünf Tausend, geschehen wären, so würden alle Juden Christo zugefallen sein und würden ihn nicht gekreuzigt haben. Denen, welche solche Wunder wollen, sage Jesus: die ehebrecherische Art will Zeichen und Wunder, aber es wird ihr keines gegeben, als das Zeichen des Propheten Jonas, welches sind die drei Tage Christi im Grabe des Buchstabens.

Allmählig warf die immer autonomischer auftretende Vernunft die mythische und supranaturalistische Verhüllung ab und machte sich als einzige Erkenntnisquelle des Glaubens geltend. So trat der Rationalismus offen auf. Diese Richtung schloß sich zuerst in der reformirten holländischen Kirche an die Theologie an. Es war im siebenzehnten Jahrhundert, wo die arminianischen Streitigkeiten einen Geist freier Forschung erzeugt hatten im Gegensatz gegen die Orthodogie. Der Einfluß des Cartesius und Spinoza und der Kritik des Peter Bayle kam hinzu. Der Name des Rationalismus aber, welcher um diese Zeit angewendet wird, hat einen verschiedenen Sinn. Vom Standpunkt der alten dogmatischen Scholastik erscheint als *theologia rationalis* alles, was von diesem Buchstabendienste abweicht.

Daneben bezeichnet man damit auch die Richtung derer, welche in der That den Grundsatz verfolgen, daß alles aus der Vernunft abgeleitet werden müsse. So bezeichnet der tiefsinnige Mystiker Pierre Poirer*) den Standpunkt einer Vernunftvergötterung, welche aller Offenbarung entgegentrat, alle äußere und innere Erfahrung derselben leugnete, die Religion ins Erkennen setzte, mit dem Namen der ideistae et rationalistae. Epochemachend ist in dieser Entwicklung das Werk eines Arztes Ludwig Meier, eines Schülers des Spinoza, philosophia scripturae sacrae interpres.***) Die Argumente, welche Katholiken und Quäker gegen die höchste Auctorität der Schrift gebraucht, wurden hier zu Gunsten der Vernunft gewendet, welche als das einzige sichere Kriterium in den Religionsstreitigkeiten ausgegeben ward. Von hier aus kam diese Richtung nach Deutschland; aber erst allmählig, nachdem durch die freiere religiöse Richtung, welche durch die pietistischen Bewegungen veranlaßt war, und durch den Einfluß der Wolffischen Philosophie der Boden bereitet war, kam sie hier zu consequenterer Ausbildung und wandte sich nun gegen Pietismus und Orthodogie zugleich. Es lassen sich in der Entwicklung des Rationalismus hauptsächlich zwei Modifikationen unterscheiden: erstens der empirische Rationalismus, welcher im Christenthum eine gewisse temporäre Einkleidung allgemeiner religiöser Wahrheiten erblickt, und welchem die Offenbarung nur eine Bildungsschule für die Wahrheit, eine Anstalt der Vorsehung ist, um die Vernunft zur Erkenntniß derselben zu führen. Das Christenthum gilt ihm also für die vollkommenste Einkleidung der natürlichen Religion, aber sein historischer Charakter wird verkannt. Nur die Anerkennung solcher religiöser Wahrheiten bleibt, die in dieser Gestalt doch auch nur durch den Einfluß der Offenbarung zum Bewußtsein gekommen sind, wie der Glaube an einen persönlichen Gott, an sittliche Freiheit, persönliche Unsterblichkeit. Gegen diesen Standpunkt mußte sich ein gründliches Studium der Geschichte, welches das Christenthum in seiner Individualität richtiger erkennen lehrte, eine tiefere Auffassung der religiösen Natur des Men-

*) *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, 1677. 1685. 1715; gegen den Spinozismus gerichtet. Ueber seine Schriften vgl. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche Thl. IV, S. 911 ff.

**) Amsterd. 1666; durch Semler, Halle 1776.

schen und eine tiefere Spekulation zugleich auflehnen. Andererseits konnte es nicht fehlen, daß der Rationalismus zu größerer Consequenz gelangte, denn in ihm ist das Streben der Vernunft gegeben, ihre Subjektivität auf den Gipfel zu bringen, und alles, was äußerlich gegeben bleibt als eine anzuerkennende Auctorität, ist ihr ein Stein des Anstoßes. Er mußte daher zu dem Punkt kommen, wo die Vernunft in Allem nur sich selbst erkennen wollte. In seiner folgerichtigen Entwicklung nicht bloß innerhalb der Theologie, sondern auch in der Philosophie, überschritt er die deistische Form, bei welcher der ältere Rationalismus beharrte und ward zum Pantheismus. So war das Resultat dieses Prozesses, daß alles Dasein ungeschmolzen wurde in dem Tiegel der sich selbst vergötternden Vernunft.

Die specielle Dogmengeschichte.

A. Die einleitenden Dogmen.

Die Lehre von der Inspiration.

Da die scholastische Theologie sich so wenig mit der Erklärung der Bibel beschäftigte, wurde sie zu genauerer Erörterung dieses noch so unbestimmten Dogmas nicht veranlaßt. Aber die freiere exegetische Forschung gegen die Reformationzeit hin führte darauf, wie es ähnlich schon in der antiochenischen Schule der Fall gewesen war. Zu den Keimen einer neuen Entwicklung, welche bei Erasmus von Rotterdam zu finden sind, gehören auch Äußerungen über die Inspiration. Er war von Eck angegriffen worden wegen gewisser Aussprüche in seinem Commentar zum Matthäus über Sprachfehler der Apostel. Eck ging von der Voraussetzung einer wörtlichen Inspiration aus und verkehrte den Erasmus, indem er den Schein der Liebe und Hochachtung annahm. Erasmus rechtfertigte sich in einem Briefe vom Jahre 1528. *) Zwar leugnet er nicht die wunderbare Sprachengabe, aber er erkennt doch, daß nicht alle Sprachkenntniß der Apostel daraus abzuleiten. Wozu sollte ihnen eine Erkenntniß auf übernatürliche Weise gegeben sein, die sie auf natürlichem Wege erlangen konnten? In der Art, wie sie griechisch reden, fand er die Merkmale davon: man solle nicht verlangen, daß der heilige Geist sie das vollkommenste Griechisch

*) Epp. II, 26.

hätte lehren müssen. Es komme uns nicht zu, vorzuschreiben, auf welche Weise er auf die Gemüther gewirkt habe. Er leitete die heiligen Schriftsteller so, daß er sie doch Menschen bleiben ließ, und wir brauchen nicht alles bei den Aposteln sogleich auf ein Wunder zurückzuführen. Er will also die göttliche Wirkung und die menschliche Bedingung unterscheiden. Christus, sagt er, hat die Seinigen auch irren lassen, selbst nachdem die Erleuchtung des heiligen Geistes eingetreten war; nur nicht bis zur Beeinträchtigung der Glaubenslehre. Woher weist du, ob nicht Christus den Ruhm der Irrthumslosigkeit sich allein bewahren wollte?

Diese Erörterungen blieben zunächst ohne weiteren Einfluß; denn die große Bewegung der Reformation, welche nun die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, war zu sehr von dogmatischem Interesse beherrscht, als daß man auf dem bezeichneten Wege fortgegangen wäre. Luther*) aber kam von einer andern Seite her zu einer freieren Auffassung des Inspirationsbegriffes. Das positiv religiöse Interesse machte ihn frei; er ging von der Rechtfertigung durch den Glauben aus, und indem er dieses lebendige Prinzip festhielt, urtheilte er über andere Punkte mit um so größerer Freiheit, die seinem unbefangenen Wahrheitsinn entsprach. Es entwickelte sich von jenem Mittelpunkt aus eine nicht bloß verständige, sondern eine dogmatische Richtung von tieferer Lebendigkeit. Zwar hatte er nicht Ruhe und Zeit, seinen Inspirationsbegriff vollständig zu entwickeln, allein er macht sich in manchen zerstreuten Äußerungen kenntlich genug. In der Vorrede zum Brief des Jakobus**) sagt er: was Christus nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es auch Petrus oder Paulus predigen, und wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas und Herodes predigten. Also, je mehr oder je weniger etwas von Christo selbst, seiner Lehre oder seinem Werke handelt, desto größere oder geringere Bedeutung hat es für das Christenthum als Lehre, denn Christus selbst ist Mittelpunkt der Lehre, weil er Grund des Heils ist. Je mehr sich etwas darauf bezieht, um so mehr ist Mittheilung des göttlichen Geistes darin anzuerkennen.***) Ueber denselben Brief sagt er: darum ist St. Jakobs Epistel eine recht strohere Epistel (gegen Johannis Evan-

*) Vgl. Bretschneider, Luther an unsere Zeit, S. 190 ff.

**) Opp. Walch t. XIV, S. 149. Erlanger Ausg. LXIII, S. 115. u. 157.

***) Vgl. Vorrede auf das neue Testament S. 105.

gelium und Pauli und Petri Episteln), denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat. Das Evangelium Johannis, die Briefe Pauli, besonders den Römerbrief, und den ersten Petrusbrief erklärte er für den rechten Kern und Mark aller Bücher der heiligen Schrift: denn in diesen ist nicht viel Werk und Wunderthat, aber meisterlich ausgeführt wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet. Wir wollen nicht verkennen, daß er sich durch diesen Gesichtspunkt zu manchem einseitigen Urtheil über Bücher des Kanons verleiten ließ, aber immer ist die Bedeutung wichtig, welche das materiale Prinzip der Reformation darin für die Auffassung der heiligen Schrift erhält. Das Menschliche in den Aposteln macht er auch geltend, wenn er von dem Apostelconvent sagt, daß hiebei der heilige Geist den Jakobus in einigen Dingen habe straucheln lassen. *) Die Propheten, sagt er, haben ohne Zweifel in Mose und die letzten Propheten in den ersten studirt und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch eingeschrieben; — ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unter fiel Heu, Stroh, Holz und nicht eitel Silber, Gold und Edelgestein bauten, so bleibt doch der Grund da; das Andere verzehret das Feuer des Tags, wie St. Paulus sagt I Kor. 3, 12. 13. **) Ueber die Anführungen aus dem alten Testament in der Rede des Stephanus urtheilt er: man solle sich nicht so viel Mühe geben, die Zeitangaben des Stephanus mit Mose in Uebereinstimmung zu bringen. Stephanus sei kein Historienschreiber gewesen, sondern verlasse sich darauf, daß die Historie bei Mosen stehe und bekümmere sich nicht um die Umstände. ***) Auch die von den menschlichen Einflüssen herrührenden Unregelmäßigkeiten der Sprache übersieht er nicht ganz. Er findet sie in dem Galaterbrief und sagt: solches aber ist dem heiligen Geist wohl zu Gute zu halten, denn Paulus redet mit großem Ernst und ein solcher kann nicht Acht haben, alle Worte nach der Kunst zu ordnen. †)

Wäre man auf dieser Bahn fortgegangen, so hätte sich ein gesunder Inspirationsbegriff und eine entsprechende Schrifterklärung bilden können. Aber die dogmatische Entwicklung der protestantischen

*) Walch VIII, S. 1042.

**) Vorrede zu Wenzeslaus Linz's Annotationes zu den fünf Büchern Moses, Walch XIV, 170; Erlang. LXIII, 379.

***) zu Apostelgesch. 7, Band I, 1160.

†) Commentar zum Galaterbrief, Walch VIII, 1737.

Kirche folgte diesem Anstoß nicht. Indem man die heilige Schrift der römischen Kirche gegenüber als alleinige Erkenntnißquelle des Glaubens festhielt, gewöhnte man sich, sie als einen starren Coder anzusehen, und auf die Entstehung derselben und die Eigenthümlichkeiten in ihr nahm man keine Rücksicht. Einseitigkeit des Supranaturalismus kam dazu und führte wieder zu dem mechanischen Inspirationsbegriff, welchem die heiligen Schriftsteller für blinde Organe des heiligen Geistes gelten. Grammatolatrie und steifer Dogmatismus herrschten, die Bibel ward wie ein dogmatisches Buch behandelt; das Menschliche, Mannigfaltige und Geschichtliche blieb unverstanden. Dadurch wurde nun wiederum eine Reaction erzeugt, welche bis zu einer Leugnung der Inspiration fortgehen konnte.

Diese Reaction, welche neue Untersuchungen des Inspirationsbegriffes veranlaßte, kam von zwei Seiten her: sie ging erstens von dem formalen Prinzip aus, indem das unbefangene Studium und Forschen in der Schrift eine Modification bewirkte, und dann vom materialen, indem man vom Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins die heilige Schrift und ihre Causalität lebendig auffaßte, — dort eine einseitig verständige Richtung, hier ein lebendiges religiöses Gefühl. Das Erste gilt von den Socinianern. Faustus Socinus war fern davon, die Auctorität der Bibel herabzusetzen; er verfaßte vielmehr zur Vertheidigung der Inspiration das Buch *de auctoritate scripturae sacrae*.*) Nur durch unmittelbare göttliche Offenbarung konnte, wie er meinte, den Schriftstellern die Wahrheit mitgetheilt werden. Er beruft sich auf I Kor. 7, wo Paulus unterscheidet, was er sagt, von dem, was Christus sagt. Aber er glaubte die Wirkung des göttlichen Geistes nicht auf Alles gleichmäßig beziehen zu dürfen. In Bezug auf das Geschichtliche sei die Wahrheitsliebe und das Gedächtniß der Apostel zu treuer Ueberlieferung hinlänglich gewesen.**) Er fand nichts Anstößiges darin, wenn sich die Apostel den Angaben über

*) Opp. t. I.

**) *Repugnantiae porro aut diversitates, seu verae, seu quae videri tantum possint, quae in rebus sunt parvi momenti, eae sunt quae pertinent ad historiam. Qua in re aliud nihil est opus, nisi ea videre, quae scripsit Joannes, qui Chrysostomus est dictus, in Prooemio commentariorum suorum in Evang. Matthaei. Ubi — plene huic quorundam objectioni respondet, contra auctoritatem nominatim quatuor Evangelistarum et fidem eorum narrationibus adjungendam; summa est, eos nihil prorsus inter se dissentire in iis historiae partibus, quae alicujus*

unbedeutende Thatfachen sich von einander entfernten. Dieß diene vielmehr zur Bestätigung ihrer Glaubwürdigkeit, da man daraus sehe, daß sie nicht auf Verabredung geschrieben haben.

Auf diese Seite gehören ferner die Remonstranten, welche bei ihrer Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen auch den Inspirationsbegriff modificirten. Hugo Grotius sagt, daß man von einer Inspiration der historischen Schriften im strengen Sinne nicht reden könne. Für das Historische war eine solche kein Bedürfniß, sondern hinlänglich, daß das Gedächtniß und die Sorgfalt der Schriftsteller kräftig war. Er beruft sich darauf, daß Lukas in seiner Einleitung sich nicht auf die Inspiration, sondern auf die von ihm benutzten Urkunden berufe, um die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung zu begründen. Die Bücher des Lukas seien kanonisch, nicht als inspirirt, sondern weil fromm und glaubwürdig. Er unterschied eigentliche Inspiration und eine gewisse fromme Bewegung des Gemüthes, eine gewisse Befähigung, welche antreibe, die für das Leben heilsamen Lehren vorzutragen.*) Allerdings macht sich bei Grotius der Mangel an lebendiger Anschauung des Zusammenhanges zwischen Dogmatischem und Ethischem geltend, wenn er jene Unterscheidungen durchzuführen sucht. In ähnlichem Sinne sagt Simon Episkopius: der Geist überließ die heiligen Schriftsteller ihrer Gebrechlichkeit bei der Erzählung von Umständen und Thatfachen, wobei die natürliche Kenntniß und das Gedächtniß zureichte. Er macht den Einwurf, daß sie, wenn sie in solchen Dingen irrten, es auch bei den wesentlicheren könnten, und erwiedert darauf: das Wichtige überließ Gott nicht ihrer Schwäche, sondern seiner beständigen Leitung.**)

Von der andern Seite her war es dieselbe Reaktion eines freieren Geistes und des unmittelbaren religiösen Lebens gegen das Joch

sint momenti. Et quod in quibusdam rebus minimis inter se differant, hoc non solum illis non minuere, sed augere etiam debere auctoritatem et fidem. Hinc enim apparere eos non scripsisse quidpiam ab ipsis communi consensu confictum, reque vera diversos Scriptores fuisse, qui rei gestae veritate impuls, idem re ipsa, aperte scripserunt.

*) Votum pro pace ecclesiastica, opp. theol. Amsterd. 1679. t. III; pag. 672: Vox spiritus sancti ambigua est, nam aut significat afflatum divinum, qualem habuere tum prophetae ordinarii, tum interdum David et Daniel, aut significat pium motum sive facultatem impellentem ad loquendum salutaria vivendi praecepta.

**) Institutiones IV, 4.

einer einseitigen, auch die Schrifterklärung beherrschenden Dogmatik, welche in dem Pietismus und der Brüdergemeinde wirkte, die auch auf dem Gebiet der Schriftforschung eine freiere Bewegung und größere Unabhängigkeit wirkte. Eben dadurch, daß Pinzendorf Alles auf den Mittelpunkt bezog, wurde er in anderen Punkten freier gemacht und sprach sich darüber zuweilen in merkwürdiger Weise aus, z. B. über die vermeintlichen Widersprüche und die gezwungene Harmonistik, deren Mängel ihm nicht entgingen.*)

Die Reaktion gegen den Despotismus der Dogmatik führte zu einem andern Extrem, daß man, wie man früher nur das Göttliche hatte erkennen wollen, jetzt nur das Menschliche suchte, und wie man zuvor lauter Einheit finden, so jetzt nur Gegensätze erblicken wollte. Daher war es die Aufgabe des neuen Entwicklungsprozesses der Theologie, welche von dem wiedererwachenden christlichen Bewußtsein ausging, eine neue Auffassung des Inspirationsbegriffes zu erstreben, welche dem Interesse des Glaubens und der Wissenschaft zugleich genüge. Auf den Gebieten der Apologetik, Dogmatik und Exegese liegen besonders die Aufgaben einer neuen schöpferischen Entwicklung der theologischen Wissenschaft vor.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Theologie.

1. Die Lehre von Gott im Allgemeinen.

Dasjenige, was den Mittelpunkt der Reformation ausmacht, führte zuerst nicht zu einer genaueren Erörterung der Theologie im engeren Sinne. Charakteristisch für die Darstellung des eigentlichen reformatorischen Prinzipes ist, daß Melancthon in der ersten Aus-

*) Planck, Gesch. der protest. Theologie von der Concordienformel an, S. 278: ein Theil Menschen hat freilich einen Haufen an der Schrift ihren Ausdrücken, Geschichten, Chronologie und an gewissen einander widersprechenden Umständen und Sätzen zu tadeln gefunden. Da sind dann Andere dazu gekommen und haben geglaubt, wenn sie nicht Alles als Wahrheit behaupten und beweisen könnten, daß schwarz weiß und nein Ja sei, so werde die ganze Auctorität des heiligen Geistes fallen, und haben sich in ganzen Folianten über die loca vexata, wie man sie nennt, hergemacht und sie ihrer Meinung nach gerettet, dadurch sie aber vollends allen vernünftigen Menschen verdächtig geworden sind.

gabe seiner loci*) sich zwar ausführlich auf die Anthropologie und Soteriologie einläßt, die theologischen Dogmen aber nebst manchem Anderen ausgelassen hat. Melancthon giebt selbst Rechenschaft davon in merkwürdigen Worten, welche das gesunde praktische Interesse beweisen, zugleich aber auch zeigen, wie man in einseitiger Hervorhebung desselben ungerecht gegen die Scholastik des Mittelalters werden konnte. Wir wollen, sagt er,**) diese Mysterien lieber anbeten, als erforschen. Man darf nicht zu viel Mühe verwenden auf die loci von Gott, von der Dreieinigkeit, der Schöpfung. Nicht ohne einen feinen Tact bezeichnet er diese alle als Mysterien. Was haben die Scholastiker, fährt er fort, erreicht durch die Beschäftigung mit diesen Dingen allein? Ich könnte leichter umstoßen, was sie gesagt haben, als ihre Beweise gebrauchen, mit denen man auch Irrlehren beweisen kann. Wer die Lehren von der Sünde, dem Gesetz, der Gnade nicht kennt, den kann ich keinen Christen nennen. Christum erkennen heißt seine Wohlthaten erkennen; nicht was jene Scholastiker lehren.

Von einer andern Seite her kam die Reaction gegen die älteren Standpunkte und machte sich in Bezug auf die göttlichen Eigenschaften besonders im Socinianismus geltend. Sein juridischer Ge-

*) Hermann von der Hardt, *historia litteraria reformationis*, P. IV, pag. 30.

**) Einleitung S. 31: *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Imo, sine magno periculo tentari non possunt: id quod non raro sancti viri etiam sunt experti. Et carne filium Deus Opt. M. induit, ut nos a contemplatione majestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret. — Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot seculis scholastici Theologistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut Paulus ait (ad Rom. I, 21), vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis, et nescio quibus alius inanibus vocabulis? Et dissimulari eorum stultitia posset, nisi evangelium interim et beneficia Christi obscurassent nobis illae stultae disputationes. Jam, si libeat ingenioso mihi esse in re non necessaria, facile queam evertere, quaecunque pro fidei dogmatis argumenta produxerunt, et in his quam multa rectius pro haeresibus quibusdam facere videntur, quam pro catholicis dogmatis? Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignoravit: non video quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere: non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.*

sichtspunkt, welcher die Tiefen der christlichen Dogmatik als mystisch verwarf, faßte die Lehre von den göttlichen Eigenschaften mit großer Dürftigkeit auf. Es ist keine unbefangene Untersuchung der Lehren der Bibel, sondern es ist überall darauf abgesehen, Gott als Gesetzgeber zu erkennen, so weit es nöthig ist für die Antriebe zum sittlichen Leben. In den *institutiones religionis christianae* des Faustus Socinus und dem Rakowischen Katechismus wird alles von Gott zu Lehrende zusammengefaßt in den Dogmen von der Einheit, Ewigkeit, vollkommenen Macht, Gerechtigkeit und Weisheit, weil die Ueberzeugung von diesen göttlichen Eigenschaften hinreiche, um zur Beobachtung der durch Christus geoffenbarten Vorschriften Gottes anzutreiben. Von einer wesentlichen Güte Gottes, in sofern darunter etwas von dem *rectum* und *aequum* des göttlichen Handelns Verschiedenes gedacht werde, brauche man zu diesem Zwecke nichts zu wissen. Der Katechismus hält die Lehre von Gottes Unendlichkeit und Allgegenwart nicht für nothwendig: es sei genug für die Religionslehre, zu wissen, daß Gott durch sein Erkennen und Wirken sich überall hin erstreckt; dieß sei aber schon in der Macht und Weisheit enthalten. Faustus hält die Annahme einer göttlichen Allgegenwart für zu mystisch und für bedenklich, sofern sie zu einer sinnlichen und pantheistischen Allervfüllung durch Gott hinführe. Er hält Gott und Welt daher auf falsche Weise aus einander, und indem er sich sträubt, räumliche Vorstellungen auf Gott zu übertragen, legt er ihm grade eine räumliche Beschränktheit bei, da er ihn von der Welt ausschließt. Er glaubte daher biblische Ausdrücke, wie: Gott erfüllt Himmel und Erde, Gott ist nicht fern von einem Jeden, verbessern zu müssen. Er findet in solchen Stellen nur die Beziehung auf die allgemeine Wirkung Gottes. Gleich ihm bestreitet Johann Crell in seiner Schrift *de Deo et ejus attributis* die Lehre von der göttlichen Allgegenwart.

Faustus Socinus hatte ein wahres praktisches Interesse, die Freiheit des Menschen zu behaupten und das Dogma von der absoluten Prädestination zu bekämpfen. Aus Furcht vor dem Letzteren leugnet er nun aber auch die unbedingte göttliche Präscienz, denn mit einem unbedingten Vorauswissen lasse sich das freie Handeln der geschaffenen Wesen nicht reimen; da aber die Freiheit derselben festzuhalten sei, so sei die absolute Präscienz zu leugnen. Das gehöre zu den Axiomen der Vernunft, mit welchen keine Offenbarungslehre streiten könne. Es sei genug, daß Gott durch seine Macht und sein

Erkennen gegenwärtig sei, daß er so alle menschlichen Bestrebungen gleich bei ihrem Ursprung erkenne und daher Alles zu verhindern wisse, was seinen Absichten zuwider sei. Gott lerne demnach die Geschichte erst im Werden kennen und entwerfe danach den Weltplan. Dadurch werde die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr ins rechte Licht gesetzt; denn wozu wäre die beständige Leitung Gottes, welche mit der Vorsehung identisch ist, wenn Gott ein für allemal Alles vorausgewußt und bestimmt hätte? Wandte man ein, daß dadurch ein Zeitverhältniß auf Gott übertragen werde, so gab er dieß zu: ohne Succession könne keine ewige Dauer stattfinden; auch in Beziehung auf Gott gebe es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die späteren Dogmatiker der Socinianer beharren bei dieser Annahme. Sie behaupten als Axiom: was noch keine bestimmte Wahrheit hat, das kann Gott auch noch nicht vorauswissen.

Die Remonstranten näherten sich von ihren praktischen Gesichtspunkten aus hier den Socinianern an. Conrad Vorstius in seiner Schrift über die göttlichen Eigenschaften *) spricht sich in dieser Weise aus; Episkopius gleichfalls, nur mit weit größerer Selbstbescheidung, als Socinus. Er fand es mißlich, die göttliche Allgegenwart zu denken, weil man leicht in räumliche Vorstellungen ver falle. Doch entgehen ihm die Schwierigkeiten der andern Seite ebenfalls nicht. Er will, daß man nichts mit absoluter Nothwendigkeit darüber bestimme. Ich möchte, sagt er, mit der heiligen Schrift das *ἐπέχειν* beobachten und die Entscheidung über die Art der göttlichen Gegenwart Gott überlassen und dem zukünftigen Leben.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Die einmal durch den reformatorischen Geist angeregte Forschung wandte sich auch allmählig auf die Trinitätslehre, und zwar waren es zuerst die Tendenzen, welche nicht von Luthers materiellem Prinzip, sondern von einer spekulativen oder einseitig praktischen Richtung, wie die Socinianer, ausgingen, oder durch Nachforschung in der alten Kirchenlehre und heiligen Schrift zu einer Reaction gegen die geltende Trinitätslehre geführt wurden. Es war theils eine zügellose Neue-

*) *Tractatus theologicus de Deo sive de natura et attributis Dei*, Steinfurt. 1610. A. Schweizer, C. Vorstius theol. Jahrb. v. Daur u. Zeller 1857. 2.

rungssucht, ein unstättes Streben, welches, nachdem die alten Bande gesprengt und der Forschungsgeist angeregt war, bei denen überhand nahm, welche in ihren Untersuchungen nicht von unmittelbar religiösem Interesse ausgingen, die auch an der Religion weit mehr ein theoretisches und verstandesmäßiges Interesse hatten, und bei denen auch nicht die gehörige sittliche Tiefe und Reinheit vorhanden war. Diese Sucht wurde da am stärksten, wo man alle freien Regungen zu unterdrücken strebte, in Italien. Allein die Reaction war doch nicht bloß hierauf beschränkt. Auch ernstere und religiöse Menschen faßten Zweifel, und es konnte sie die Form der symbolischen Trinitätslehre dazu anregen; besonders da auch das formale Prinzip der Reformation dazu aufforderte, das Dogma mit der Bibel zu vergleichen. Im Beginn der Reformation hatte man ferner vorausgesetzt, daß die symbolische Trinitätslehre die der ältesten Kirche sei, und die Dogmen dieser wollte man ja wieder herstellen. Allein bei genauerem Studium der ältesten Lehrer mußte man einsehen, daß jene Lehrform nicht die ursprüngliche war, und man machte um so mehr die alten Formen gegen die bestehende geltend. Es erscheinen daher auch unter den Gegnern der kirchlichen Trinitätslehre die Schattirungen semiarianischer und arianischer Art; andere, welche die samosatenische oder sabellianische Auffassung erneuen, indem sie die Präexistenz der göttlichen Natur Christi leugnen.*)

Zu der arianischen Richtung gehört Johann Campanus.**) Er stammte aus Cleve, hielt sich als Erzieher mit seinem Zögling längere Zeit in Wittenberg auf, nahm an der religiösen Bewegung Antheil, suchte sich aber ein eigenthümliches System zu bilden. Zu dem Zweck beschäftigte er sich mit Untersuchungen der Kirchenväter, vorzüglich um der Trinitätslehre willen. Dieß besonders bildete einen Berührungspunkt zwischen ihm und Wicel,***) dem es auch um Her-

*) Christophori Sandii, *Bibliotheca Antitrinitariorum* Freist. (Amsterd.) 1684. F. S. Bock, *historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*. 2 t. Regiom., Lips. 1774. 84. F. Trenchsel, *die protestant. Antitrinitarier*, Heidelberg. 1844.

**) J. G. Schelhorn, *amoenitates litterariae*, Bb. XI. Bock II, pag. 244. Trenchsel I, 26.

***) Seine Hauptschrift, wodurch er nach der Form der altapostolischen Kirche die katholische und protestantische vereinigen wollte: *via regia sive de controversis religionis capitibus conciliandis sententia*, 1564. Strobel's Bei-

stellung der ältesten Kirchenlehre zu thun war. Doch war bei Campanus weit mehr ein spekulatives, bei Wicel vorherrschend ein praktisches Interesse, und man hat Unrecht gethan, sie als gleichartig zusammen zu stellen. Je weniger man damals die Gesetze der historischen Entwicklung zu verstehen vermochte, um so leichter wurde Campanus veranlaßt, auf Grund der älteren Form als Gegner der katholischen und protestantischen Kirche in der Trinitätslehre aufzutreten. Nach seiner Auffassung ist der Sohn Gottes vor der Schöpfung und Zeit aus dem Wesen des Vaters gezeugt als eine ihm subordinirte Hypostase. Die Persönlichkeit des heiligen Geistes leugnet er und denkt ihn entweder als das gemeinsame göttliche Wesen oder die gemeinsame Wirksamkeit des Vaters und Sohnes. Die Führer der arianischen Partei*) waren Valentinus Gentilis aus Cosenza, dann unstät in der Schweiz, Savoyen, Frankreich, Polen, endlich wieder in Bern, wo er 1566 enthauptet wurde;***) Matthäus Gribaldus;****) Petrus Gonesius, welcher den Antitrinitarismus in Polen zu verbreiten suchte;†) mit ihm war verbunden Stanislaus Karnovius.††) Sie wurden von den eigentlichen Unitariern heftig bekämpft.

Der zweiten Richtung gehört an Ludwig Gezer, 1529 zu Constanz enthauptet,†††) welcher jede Unterscheidung der Personen

träge Bb. 2, Stück 1 u. 2. Rienäcker, in Vaters kirchenhistor. Archiv 1825 u. 26. Neander, commentatio de G. Wicelio, Berol. 1839. 4. Neander, das Eine u. Mannichfaltige des christl. Lebens, Berlin 1840. Holzhausen in Niedners Zeitschr. 1849. S. 382.

*) Heberle, Tübinger Zeitschr. für Theologie 1840. 4 H.

**) Walch, Streitigkeiten außer der luther. Kirche. IV, 121. Valentini Gentilis justo capitis supplicio Bernae affecti brevis historia auctore Benedicto Aretio Bernensis ecclesiae doctore theologo, Genev. 1567. 4. Valentini Gentilis impietatum explicatio ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta cum praefatione Theodori Bezae in Calvini tractatus theologici, Amsterd. 1667, pag. 568. Bock I, 1, 369. II, 427. Trechsel II, 316.

****) Bock II, 456. Walch 124.

†) Lubieniec, historia reformationis Polonicae, Freist. (Amsterd.) 1685, pag. 101. Walch 139. Sandii bibliotheca Antitrinitariorum, pag. 40.

††) Sandius pag. 52.

†††) Breitingen anecdota de Ludov. Hetzero im Museum Helveticum 1751, t. VI. Dietrich, Tübinger Zeitschr. 1834. 4. Bock II, 231. Trechsel I, 18.

leugnete. Berner Claudius von Savoyen (Allobrog),*) welcher von Christo lehrte, er werde Gott genannt, in sofern er vor allen Andern die Fülle des göttlichen Geistes empfangen habe. Durch den göttlichen Geist wohne der Vater in ihm und Alle können durch ihn von dem Vater beseelt werden. Manche rechnen hieher auch den Occhino welcher erst General der Kapuziner, dann einer der thätigsten Verbreiter der Reformation in Italien war, und in seinem unruhigen Leben auch auf viele verschiedenartige Meinungen kam. Seine unitarischen Ansichten schließt man aus dem neunzehnten und zwanzigsten seiner Dialoge,**) worin er die Trinität so behandelt, daß er die Gegengründe mit größerer Schärfe und eifriger vorträgt, als die Vertheidigungsgründe, wobei man eine Absicht vermuthet. Allein mit Sicherheit kann man seine eigentliche Meinung immer nicht danach bestimmen.

Der merkwürdigste unter diesen ist aber Michael Servetus,***) ein Spanier, ein tiefer scharfsinniger und phantasiereicher Geist, in welchem sich manche Vorzeichen einer künftigen theologischen Entwicklung finden. Wir können seine Lehre nicht durchaus mit irgend einer älteren zusammenbringen, sie ist eigenthümlich und am meisten der älteren gnostischen Auffassung analog. Es ist ein wichtiger Grundgedanke, daß nicht die Lehre von der Trinität, sondern die vom historischen Christus Mittelpunkt des Evangeliums sei, und nicht von einer gewissen spekulativen Auffassung der Trinität, sondern von der Anerkennung Christi, in welchem Gott allein sich offenbare und durch den wir allein zum göttlichen Leben gelangen, das Heil abhänge. Der Artikel von Christo sei der ursprüngliche Glaubensartikel der apostolischen Kirche gewesen. Die tiefere Erkenntniß von der Art, wie Gott in

*) Trechsel I, 55.

**) 30 dialogi, Basil. 1563; im Auszug in den Observationibus selectis Halensibus, cf. t. V, 64. Struve de vita, religione et satis Bernhardi Occhini Senensis, ibid. IV, 409. Schelhorn III. M'Grie, Gesch. der Reformation in Italien, S. 185, 362. Trechsel II, 221.

***) de trinitatis erroribus 1532; Christianismi restitutio, Viennae 1553. Rilliet, relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. Servet, rédigée d'après les documens originaux, Genève 1844. Calvini fidelis expositio errorum Serveti 1554 unter seinen tractatus theol. Mosheim, Gesch. des M. Servet, Helmst. 1748, und neue Nachrichten von Servet 1750. Heberle, Servets Trinitätslehre und Christologie in der Tübinger Zeitschr. für Theologie 1840, 2. Trechsel I. Baur III, S. 46 ff. Dorner II, 649.

Christo gewesen sei, sei nicht etwas so Allgemeines jener Zeit. Er redet gegen die Lehre von einem mathematischen unsichtbaren Sohn Gottes und die abstrakte Erkenntniß Gottes. Gott ist in seinem Wesen unbegreiflich, unerfaßlich. Wir würden nichts von ihm erkennen, hätte er sich nicht selbst uns nahe gebracht und sich dem Wesen der Creatur accommodirt. Niemand erkennt Gott, der nicht die Art kennt, auf welche sich Gott uns offenbaren wollte. So wenig eine Erkenntniß Gottes ohne jene Form uns zugeführt werden kann, ebenso wenig eine Mittheilung desselben, wenn er sich nicht unserm Geist durch eine solche Form nahe brächte. Die Form für die Offenbarung Gottes in der Welt ist der Logos, die Form für die Mittheilung seines Wesens an die Geister ist der heilige Geist. *) Der heilige Geist ist *modus deitatis*, in sofern Gott sich mittheilt in Christo und durch Christum (*modus dispensationis per Christum*); er ist der *substantialis modus* des göttlichen Wesens, wie es sich den Engeln und Menschen accommodirt. Er redet von einem Sein Gottes in Allem, ohne darum Pantheist zu sein, wozu ihn Manche haben machen wollen. Eher ist hier eine Verwandtschaft einerseits mit gnostischer Emanationslehre, und andrerseits mit Sabellius zu erkennen. Wie dieser unterscheidet er den Logos an sich als Form der Offenbarung Gottes und den hypostatischen Logos in Christo, jener der ideale, dieser der real gewordene. In diesem Sinne spricht er auch von Personen, was so viel ist als Rollen, Phasen, in denen sich das eine göttliche Wesen darstelle. Wie außerhalb Christi Gott nicht erkannt werden, so kann er auch nicht außerhalb seiner angebetet werden. In der Verehrung Gottes in Christo besteht die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Im Judenthum dagegen wurde Gott nur erkannt durch die Engel, welche ein Vorbild Christi waren. In diesem Punkt nähert

*) *Restitutio christianismi lib. V: quemadmodum Dei essentia quatenus mundo manifestatur, est verbum, ita quatenus mundo communicatur, est spiritus estque manifestationi annexa communicatio. Quemadmodum in verbo erat idea princeps creati hominis, ita in spiritu erat idea princeps creati spiritus. Prodibat cum sermone spiritus; Deus loquendo spirabat. Sermonis et spiritus erat eadem substantia, sed modus diversus. pag. 197: substantialis in mundo fuit Dei manifestatio, sicut substantialis communicatio; sicut Deus Logos ita Deus Spiritus. Verbum mandat, ut res fiat, spiritu vivificat. Sicut substantia verbi manifestata et visa est in Christi corporalibus elementis. Christus est Deus, a Deo profectus et natus; ipse primario, nos secundario per ipsum; ab ipso ore Christi profiscitur in nos spiritus regenerationis. Vgl. Riedner S. 682.*

er sich ebenfalls gnostischen Elementen an. In dem Tempel wurde Gott nur im Schatten und Vorbild angebetet; Christus erschien als der wahre Tempel Gottes; daher ist die Anbetung Gottes im Geist wie er durch Christum in uns wohnt, möglich. Wer ihn außerhalb Christi anbetet, betet ihn nach Art der Juden, Mahomedaner und Heiden an, und Christus wird zu etwas Müßigem. In seiner Erklärung des alten Testaments findet sich manches Merkwürdige, was von geschichtlichem Sinn zeugt und worin er den Standpunkt der antiochenischen Schule erneut.

Faustus Socin, in seinem Gegensatz gegen alle Spekulation und Mystik, in seiner einseitigen Verständigkeit ist das grade Gegentheil von Servet. Auch seine Trinitätslehre ist nicht in allen Punkten den früheren gleich. Er bestreitet die arianische und nicenische Trinitätslehre, wie jede Annahme einer präexistirenden göttlichen Natur Christi. Vom heiligen Geist lehrt er, wie Paul von Samosata und Sabellius, daß er nicht eine von Gott verschiedene Person sei, sondern eine gewisse Wirkung Gottes, eine Kraft aus der Höhe zur Heiligung. Hielt man ihm Stellen des neuen Testaments entgegen, worin die Persönlichkeit bezeichnet werde, so erwiederte er: es sei da die Rede von Gott dem Vater, welcher sich mit dieser Kraft in den Menschen wirksam erweise. Seine Ansicht von Christo stimmt am meisten mit der des Paul von Samosata überein und weicht nur in der Erklärung der Bezeichnung Logos ab; denn hierunter verstand er nicht wie Paulus den Logos als göttliche Kraft, sondern den Mensch gewordenen Logos, Christus, welcher verbum Dei heiße, weil Gott durch ihn seinen Willen und Rathschluß offenbare (interpret divinae voluntatis). Die neutestamentlichen Stellen von der Schöpfung durch den Logos bezog er auf die durch Christus hervorgebrachte moralische Schöpfung. Er gab zu, daß Christus an manchen Stellen Gott genannt werde, aber behauptete, daß dort dieser Name nicht das Wesen, sondern nur die Macht und Herrschaft bedeute, welche ihm im Namen Gottes übertragen seien. Seine antitrinitarische Lehre erklärt er nicht für eine nothwendige Heilslehre; man könne bei dem Irrthum der kirchlichen Lehre von drei göttlichen Personen selig werden, wenn man nur die Lehre von der Einheit Gottes damit verbinde und den durch Christus geoffenbarten Willen Gottes erkenne, befolge und Liebe gegen anders Denkende beweise.

Auf Veranlassung dieser Gegensätze wurden auch in der evangelischen Kirche ausdrückliche Bestimmungen über die Trinitätslehre getroffen, indem im ersten Artikel der Augsburger Confession die älteren Festsetzungen bestätigt und die *Samosateni neoterici* verdammt werden. Man hat gefragt, wer darunter zu verstehen sei. Auf Servet könnte es der Zeit nach, aber nicht der Lehre nach passen. Ebenso nicht auf Campanus. Eher könnte man an Hezer denken. Wir können aber überhaupt gar nicht wissen, welche Leute Melanchthon dabei vor Augen standen, denn unter den mannichfachen Schwärmerien jener Zeit wurden auch manche ähnliche Lehren vorgetragen. Durch die Gegensätze bewogen, nahm Melanchthon in die Ausgabe seiner loci vom Jahre 1535 die Trinitätslehre auf. Merkwürdig ist, daß man aus seinen vertraulichen Äußerungen erkennt, er sei wohl nicht ganz zufrieden gewesen mit der kirchlichen Darstellung dieses Dogmas. Beim Auftreten Servets schrieb er um 1533 an Camerarius: du weißt, in Bezug auf die Trinitätslehre habe ich immer gefürchtet, daß diese Dinge einmal hereinsbrechen werden. Guter Gott, welche Bewegungen wird die Frage noch in der Nachwelt erregen, ob der Logos und ob der heilige Geist eine Hypostase sei. Ich halte mich an jene Worte der heiligen Schrift, welche Christum anrufen heißt und ihm göttliche Ehre beilegt; aber die Bestimmungen der Hypostasen genauer zu untersuchen, dazu bin ich nicht gezwungen.

Am Ende des siebzehnten Jahrhunderts traten die Gegensätze gegen die kirchliche Trinitätslehre von arianischem und semiarianischem Standpunkt wieder hervor, und die große Revolution in der protestantischen Theologie, welche seitdem erfolgt ist, brachte diese Gegenstände von Neuem zur Sprache.

b. Die Lehre von der Person Christi.

Wenn Socinus gleich keine präexistierende göttliche Natur Christi annahm, so erkannte er in ihm doch einen auf übernatürliche Weise erzeugten Menschen, beseelt, erleuchtet und mit besonderer Kraft ausgerüstet von Gott, um den göttlichen Willen den Menschen bekannt zu machen. Er galt ihm als einziger Mittler zwischen Gott und Menschheit, durch welchen allein man der Seligkeit theilhaft werden könne. Die Stellen, wo die Schrift sagt: der Logos sei bei Gott gewesen vor seiner Menschwerdung, wo von seinem Herabsteigen vom Himmel, seinem Dahingehen, wo er früher war, die Rede ist, hätte Socin als

eine Bezeichnung der Prädestination und eines durch Gott ertheilten Unterrichts verstehen können, aber er faßte sie anders. Geneigt zu einem äußerlichen Supranaturalismus, erkennt er nicht das immanente Sein Gottes in Christo, die Verbindung mit dem göttlichen Wesen, welche er als ein specifisches Verhältniß vor allen Menschen voraus hat; sondern er hegt die Vorstellung von einer äußerlichen Thatsache, einer Erhebung Christi zu Gott, um von ihm unterrichtet zu werden. Moses war ihm der Typus Christi: wie er auf dem Sinai mit Gott umging, so wurde Christus, der potenzierte Moses, des höheren Umganges mit Gott gewürdigt; er erstieg nicht den Sinai, sondern wurde zu Gott in den Himmel erhoben. Dieß sei mehrere Male geschehen, ehe er öffentlich aufgetreten sei. Davon verstand er Joh. 6, 38. Sagte man dagegen, daß in den Evangelien doch nichts von einer solchen Thatsache erzählt werde, so erwiderte er: dieß komme daher, weil sie von keinem Menschen wahrgenommen sei. Nach seiner Auferstehung ist Christus zur Rechten des Vaters, zur höchsten Würde nach ihm erhoben; er hat die Leitung des Reiches Gottes von ihm erhalten, die höchste Herrschaft über Alles nächst Gott, so daß er den Seinigen in Allem helfen kann. Christus ist dem Socin also nicht Gott, sondern nur ein vergöttlichter Mensch. Er hielt die Lehre von der vollkommenen Menschennatur Christi für wichtig, um zu zeigen, was grade die menschliche Natur durch die Erhöhung in ihn erlangt habe. Den Namen Christus bezog er vorzüglich auf diese höchste königliche Würde, zu welcher er erhoben sei. Er müsse das Vermögen empfangen haben, die innersten Gedanken der Gläubigen zu erkennen, weil er sie sonst nicht regieren könne. Nach Gottes Anordnung gebühre ihm auch Verehrung. Die Regierung Christi dauere so lange, bis die Gläubigen zur ewigen Seligkeit gelangt seien; dann werde er sie dem Vater übergeben.

Wie wichtig dem Socinus seine Lehre war, bezeugt sein Streit mit dem Franziskus Davidis, Superintendenten zu Klausenburg, einem Unitarier. Er fand die Lehre des Socin inconsequent und leugnete die göttliche Verehrung, welche Christo beigelegt wurde. Seine Lehre war vielmehr die streng ebionitische. Was von einer Herrschaft Christi gesagt wird, bezog er theils auf die Herrschaft des Christenthums, theils auf die einstige Regierung Christi im tausendjährigen Reiche: Gott allein solle angebetet werden, auf ihn allein dürfe man das Vertrauen setzen. Faustus Socinus wurde nach Siebenbürgen

berufen, um mit ihm zu disputiren, da es der unitarischen Kirche wichtig war, durch solche anstößige Erscheinungen ihre Sache nicht noch mehr zu verschlimmern. Man erkennt aus der Disputation,*) daß Socinus die Lehre des Francisco Davidis entschieden verwarf; er nennt sie eine jüdische und gottlose Ansicht von Christo. Gott werde durch die wahre Lehre am meisten verherrlicht, nicht aber beeinträchtigt. Die Menschen, welche durch Christus zu Gott hingeführt sind, können sich nun in allen Dingen, welche die Seligkeit betreffen, vertrauensvoll an Gott wenden. Die Lehre von der Christo übertragenen Gewalt sei ein nothwendiger Glaubensartikel, woraus folge, daß man mit Recht zu ihm beten könne; allerdings sei man aber nicht dazu verpflichtet. Wer so stark im Glauben sei, daß er dieses Trostes nicht bedürfe und sich gleich an Gott selbst wende, der sei weit gekommen.

Eine neue Reaktion des alten Gegensatzes zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Schule in der Lehre über die Person Christi kam in dem Streit zwischen der lutherischen und reformirten Kirche über das Dogma vom Abendmahl zum Vorschein. Luther hatte im Kampf mit Zwingli zur Begründung der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl die Allgegenwart seiner menschlichen Natur behauptet, nachher aber hatte er auf diesen Punkt nicht mehr so großes Gewicht gelegt. Als nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts der Streit sich erneute, trug Brenz dieselbe Behauptung wieder vor, und die eifrigen Lutheraner vertheidigten seitdem die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi. Zwingli und Calvin setzten dem entgegen, daß, wenngleich Christus seiner Person nach überall gegenwärtig sei, er doch nach seiner menschlichen Natur nicht allgegenwärtig sein könne. Auch Melancthon und seine Schule erklärten sich gegen diese Lehre. Gegen beide Theile wurde in der Concordienformel jenes Dogma festgestellt, und zwar in der Darstellung, daß die menschliche Natur Christi zwar gleich von der Zeugung an diese Majestät erhalten habe, aber in dem Stande der Erniedrigung sei sie verborgen gewesen. Man suchte die Lehre noch so geistig wie möglich auszudrücken und verdamnte die räumliche Auffassung; indessen trat zwischen den Vertheidigern derselben eine Differenz ein.

*) de Jesu Christi invocatione disputatio, quam Faustus Socinus per scripta habuit cum Francisco Davidis anno 1578 et 79, in Fausti Socini opp. II, 709.

Die Württembergischen Theologen, namentlich Jakob Andrea und Brenz, folgerten aus der *communicatio idiomatum*, daß die Ubiquität eine unbedingte und nothwendig fortdauernde sei (*ubiquitas absoluta*). Martin Chemnitz dagegen wollte die Ubiquität nur für die Beziehungen behauptet wissen, in welchen man durch Zeugnisse der Bibel dazu berechtigt sei (*ubiquitas respectiva*). Die Concordienformel sagte nur: Christus könne durch seine göttliche Allmacht mit seinem Leibe überall gegenwärtig sein, wo er wolle, und besonders, wo er es verheißten habe, d. i. im Abendmahl. Dieß wurde besonders in dem *corpus doctrinae Julium*, (welches für Braunschweig bestimmt war), zu Helmstedt festgesetzt. Calixtus sagt darüber in einer Dissertation: wir müssen lieber schweigen, als etwas Gewisses ohne die heilige Schrift bestimmen.

Analog war ein Streit, der seit 1619 zwischen den Gießener Theologen Menzer und Feuerborn*) und denen zu Tübingen Lukas Osiander und Thumminus**) ausbrach. Beide Theile kamen überein in der Anerkennung der *communicatio idiomatum*, die Gießener aber behaupteten: Christus habe die göttlichen Eigenschaften nur in einzelnen Fällen gebraucht, dagegen die Tübinger: er habe sie immer gebraucht, nur auf verborgene Weise.

c. Die Anthropologie.

Das Eigenthümliche der Lehre der evangelischen Kirche in diesem Punkt hängt mit ihrem materialen Prinzip, der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, genau zusammen. Diese ist bedingt durch die Auffassung von der menschlichen Natur und ihrer Erlösungsbedürftigkeit. Der Gegensatz gegen die katholische Kirche mußte daher in beiden Beziehungen hervortreten. Hier galt zwar die Auctorität des Augustin und ein eigentlich pelagianisches Prinzip war nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber die Lehre von dem Verhältniß der *pura naturalia* und *dona gratuita* im Urstande war durch manche Scholastiker so gewendet, daß sie einen Anschlußpunkt für den Pelagianismus gab und dadurch die Auffassung der Erlösung und

*) J. Feuerborn, *κωνσινγραφία χριστολογική*, Marb. 1627. 4.

**) *Ταπεινωσιγραφία sacra*, Tubg. 1623. 4. — Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. u. reform. Lehrbegriffe, herausggb. von G. Güder, Th. 2. S. 210.

ihrer Einwirkung auf die menschliche Natur bedingte. Es war nämlich die von der scotistischen Schule ausgehende Theorie, daß die menschliche Natur zuerst in den *pura naturalia* geschaffen sei, welche durch ihr Verdienst es erlangten, daß die *dona gratuita* dann hinzugefügt wurden, in welchen die *justitia originalis* begründet ist. In der ursprünglichen Naturanlage ist nach dieser Auffassung der Zwiespalt zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, woraus nachher die Sünde hervorgeht, schon angelegt; der Ausbruch derselben wird nur zurückgehalten durch die Einwirkung der göttlichen Gnade. Demnach erscheint die *justitia originalis* nicht nur wie von außen her mitgetheilt, sondern es erfährt auch der Mensch in Folge des Falles keine weitere Veränderung seines Zustandes, als daß ihm entzogen wird, was von außen her gegeben war. Die menschliche Natur ist nur sich selbst überlassen; in ihrer eigentlichen Beschaffenheit ist nichts verändert, sondern es bricht nur hervor die in der Anlage vorhandene Sündhaftigkeit. So wird die Erbsünde bloß von einer negativen Seite aufgefaßt, womit die Ansicht vom Bösen zusammenhängt, daß es seinen Sitz in der Sinnlichkeit, also genau genommen in dem natürlichen Organismus habe. Dabei ward den Kräften des Menschen auf dem natürlichen Standpunkte mehr Gewicht zugeschrieben, um die göttliche Gnade verdienen zu können, und die Erlösung erschien nicht so durchaus nothwendig, um die menschliche Natur zu ihrem ursprünglichen Standpunkt zurückzuführen.

Es erhellt daher, wie der reformatorische Gegensatz sich auf die Lehren vom Urstande und von der Erbsünde richten mußte. Die *justitia originalis* mußte dargestellt werden als etwas zum Wesen der menschlichen Natur Gehöriges, ohne welches der Mensch nicht wahrhaft Mensch sei, das Bild Gottes nicht in ihm bestehen konnte. So wird in der Apologie der Augsburger Confession*) daraus, daß der Mensch nach *imago et similitudo Dei* geschaffen sei, abgeleitet, daß in den Menschen hineingebildet war die Weisheit und Gerechtigkeit, welche Gott ergreifen und worin Gott hervorleuchten soll. Also das Religiöse und Sittliche ist hier in einen Begriff zusammengefaßt. Luther

*) Apol. I: *idque testatur Scriptura, cum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia.*

hat dieß ebenfalls nachgewiesen. *) Das Wichtigste ist ihm, daß die *justitia originalis* nicht ein bloß zufälliges Merkmal für die menschliche Natur sein soll, sondern durch die Bestimmung derselben zur Realisirung ihrer Idee nothwendig erfordert wurde. Der Mensch kann nicht wahrhaft Mensch sein ohne das Gottesbewußtsein.

In Bezug auf die Erbsünde ist es das große Verdienst der Reformatoren, daß sie das Böse in seiner rechten Tiefe erkennen lehrten und im Gegensatz gegen die Vorstellung, welche das Böse in die Sinnlichkeit setzt, auf seine eigentliche Wurzel in der Abkehr der Gesinnung von Gott aufmerksam macht. Dieß war wichtig für die Lehre von der Umkehr und Umwandlung des Menschen und daher ein für die Moral bedeutendes Moment. **) Wie Melanchthon die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen definiert als das Licht der Seele, vermöge dessen er dem Gesetze Gottes beistimmt, der Gehorsam des Herzens unter das Urtheil des Gesetzes, so sagt er im Gegentheil von dem

*) Commentar zu Genesis C. 3: Scholastici disputant, quod *justitia originalis* non fuerit *connaturalis*, sed ceu ornatus quidam additus homini. — Quare disputant de homine et daemonibus, quod etsi originalem *justitiam* amiserint, tamen naturalia pura manserint, sicut initio condita sunt. Sed haec sententia, quia peccatum originis extenuat, ceu venenum fugienda est. Quin hoc statuimus, *justitiam* non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis: sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. Quia autem, si oculus vitiosum reddas inflicto vulnere, recte dicas naturam violatam esse; ita postquam homo ex *justitia* in peccatum lapsus est, recte et vere dicitur naturalia non integra, sed corrupta esse per peccatum. Werke Erlg. t. I der latein., p. 208 sqq. Balch I. § 77. 78.

**) Conf. August. artic. II: item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascentur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus, seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per Baptismum et Spiritum Sanctum. Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Dei justificari posse. — Melanchthon. Loci V: peccatum originis est carentia *justitiae* originalis, id est, est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis, ne possint vere obedire legi Dei secuta lapsum Adae, propter quam corruptionem nati sunt rei et filii irae, id est damnati a Deo, nisi fuerit facta remissio. Si quis vult addere natos etiam propter lapsum Adae reos esse, non impedio.

Zustande des Verderbens: die Kirche straft nicht nur die äußerlichen sündlichen Handlungen, sondern die Wurzeln und Früchte zugleich, den Zweifel über den Willen Gottes, die Abwendung des menschlichen Willens von Gott und das Widerstreben des Herzens gegen das göttliche Gesetz. Es ist den Reformatoren wichtig, in dem Mangel des befeelenden Gottesbewußtseins, in der Abkehr der innern Richtung des Geistes von Gott das eigentliche Prinzip der Sünde erkennen zu lehren.

Diese Differenz mit der protestantischen Lehre mußte auch auf dem tridentinischen Concil zur Sprache kommen. Das Concil befand sich aber in großer Schwierigkeit, da der Gegensatz der thomistischen und scotistischen Theorie auch bei seinen Mitgliedern bestand. Es war die Diplomatie des Concils, die evangelische Lehre zu verdammen, ohne doch die Hauptparteien der katholischen Kirche zu beleidigen, und man mußte daher den Gegensatz verdecken. Palavicini sagt,*) daß der Artikel vom Urstande in der fünften Session 1546 ursprünglich so gefaßt war: *sanctitas et iustitia, in qua homo creatus fuerat*. Dadurch wurde die thomistische Ansicht begünstigt. Um aber die andere Partei nicht zu verletzen, wurde auf den Vorschlag des Cardinal Pacheco statt *creatus* das zweideutige *constitutus* gesetzt.**) Diese Differenz pflanzte sich in der katholischen Kirche fort. Der berühmte katholische Polemiker Cardinal Bellarmín stellte die Sache aber so dar, daß der Mensch in *puris naturalibus* geschaffen und nur durch die göttliche Gnade die *justitia originalis* gleich einem goldenen Zügel hinzugefügt sei. Hierin liegt die Annahme, daß nach der Eigenthümlichkeit des menschlichen Organismus die Sinnlichkeit der Vernunft widerstrebe, und daß dieß nur durch das *frenum aureum* zurückgehalten; sobald der Zügel aber durch die erste Sünde hinweggenommen war, dieser Widerstand der *concupiscentia* hervorbrechen mußte. Er setzt ausdrücklich den Zustand in *puris naturalibus* von dem nach dem Falle verschieden nur wie den eines Nackten und eines Beraubten.*) Die menschliche

*) VII, 9.

**) Sessio V, cap. 1: *primum hominem statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse*.

***) de controversiis IV, 15; VI, 10: *quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spo-*

Natur ist also nicht schlechter und leidet nicht mehr an Unwissenheit und Schwäche, als auf dem Standpunkt der *pura naturalia*. Das Verderben der Natur besteht nicht in einem Mangel in ihr selbst, sondern in dem Verlust der übernatürlichen Gaben.

Damit hängt der Streit zwischen der evangelischen und katholischen Kirche zusammen, ob die Concupiscenz etwas an sich Sündhaftes sei oder nicht. Nach der katholischen soll sie in der ursprünglichen Anlage begründet sein und wurde daher als *fomes peccati*, aber nicht als *peccatum* an sich bestimmt. Das tridentinische Concil setzte fest, **) daß die Concupiscenz von der Sünde herrühre und zu der Sünde geneigt mache, bei den Wiedergeborenen aber nicht wahrhafte und eigentliche Sünde sei.

Hier kommt in Betracht die Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit, welche der Maria zugestanden wird. Das tridentiner Concil erklärte, daß sie vermöge eines besonderen Privilegiums auch alle *peccata venialia* vermieden habe; es sei nicht seine Absicht, auch die Maria unter die Erbsünde zu begreifen. Doch entschied es auch nicht über diese zwischen Scotisten und Thomisten streitige Frage, sondern erneuerte das Decret Sixtus IV.

Sauftus Socinus hat in seiner Lehre von der ursprünglichen Natur des Menschen und den Folgen des Falles viel mit Pelagius Uebereinstimmendes. Das Ebenbild Gottes setzte er nicht in die Gerechtigkeit, sondern nur in die Herrschaft über die Natur. Der Mensch war zwar noch mit keiner Sünde behaftet, aber er war darum noch nicht rein moralisch; es fehlte ihm der Anlaß zu sündigen, da Gott ihm noch kein Gebot gegeben hatte. Er war seiner Natur nach sterblich geschaffen, aber er hätte durch eine besondere und übernatürliche Gnadenwirkung zur Unsterblichkeit gelangen können; deshalb kündigte ihm Gott den Tod als Strafe seiner Sünde an. Daß nun

liatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alienius doni carentia, neque ex alienius malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.

*) Sessio V, can. 5: *concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.*

alle Menschen sterben, welche mit Adam vermöge einer besondern Gnadenwirkung vom Tode hätten befreit werden können, dieß erklärt er alles als Strafe für Adam. Die Lehre von der Erbsünde leugnete er ganz. Unfähig, den Zusammenhang des sittlichen Lebens zu erkennen, fragt er: wie könnte eine einzige Sünde so große Wirkungen hervorbringen? Die Neigung zum Bösen, von der es noch fraglich sei, ob sie wirklich bei allen sei, leitet er von der Macht der schlechten Gewohnheit ab. *)

Zwingli, durch seine freieren Forschungen geleitet, entfernte sich von der gewöhnlichen Vorstellung über die Imputation der ersten Sünde. Die Erbsünde, sagt er, **) ist nicht im eigentlichen, sondern nur im metonymischen Sinne eine Schuld; sie ist nur eine moralische Krankheit. Die Quelle der Erbsünde ist die Selbstsucht; von ihr ließ sich Adam beherrschen, und dieß Uebel mußte nun auch

*) Praelectiones c. 4; ceterum cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo, quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi traxit et se ipsum corrumpit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Etenim novum illud peccatum per se non modo non universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit. Dei vero consilio in peccati illius poenam id factum esse nec usquam legitur et plana incredibile est, immo impium, id cogitare, Deum videlicet omnis rectitudinis auctorem ulla ratione pravitatis causam esse, quae tamen pravitas, quatenus, ut dictum est, per propagationem in hominem derivatur, peccatum proprie appellari nequit. — Concludimus igitur, nullum, improprie etiam loquendo, peccatum originale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingentam esse, sive inflictam quodammodo fuisse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, quum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum. Qua re qui ex ipso nascuntur, eadem conditione omnes nasci oportet; nihil enim illi ademptum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset. Catechismus Racoviensis, quaest. 423: peccatum originis nullum prorsus est; quare nec liberum arbitrium vitare potuit, neque enim e Scriptura id peccatum originis doceri potest, et lapsus Adae, quum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. Ipsi vero id in poenam irrogatum fuisse nec Scriptura docet; et Deum illum, qui aequitatis fons est, incredibile prorsus est id facere voluisse.

*) de peccato originali declaratio ad Urbanum Rhegium (1526), opp. III, pag. 627.

auf die übrigen Menschen übergehen. Die Selbstsucht nun ist nicht im eigentlichen Sinne seine Schuld, aber sie ist die Ursach alles Bösen. Weil daraus nur Böses hervorgehen kann, wird der Mensch verdammt. Man beschuldigte Zwingli aus diesem Grunde, die Erbsünde zu verkleinern, und auf dem Colloquium zu Marburg ward darüber gestritten. *)

Eine analoge Vorstellung trug Josua Placcus**) zu Saumur vor. Auch er leugnete die eigentliche Imputation der Sünde Adams, und seine Lehre wurde auf der reformirten Synode zu Charenton 1654 verdammt; aber Mehrere waren mit dem Urtheil unzufrieden. Er erhielt nachher Anlaß, seine Meinung deutlicher dahin zu erklären, daß er nicht überhaupt jede Imputation leugne, sondern nur die unmittelbare. Ähnlich sprach sich im achtzehnten Jahrhundert der Engländer Whitby***) aus.

Eine vermittelnde Stellung nahmen die Remonstranten†) ein, deren Lehrbegriff sich erst allmählig entwickelte. Das Ebenbild Gottes setzten auch sie in die Herrschaft über die Natur. Episkopius schrieb Adam eine natürliche Unschuld zu; er widersetzte sich nicht grade der Annahme einer moralischen Vollkommenheit, nur glaubte er nicht dazu gedrungen zu sein. Philipp Limborch erklärte, man dürfe sich Adams Willen vor der Sünde nicht als einen neutralen denken; aber ehe ihm das Gesetz gegeben war, sei es nur eine ge-

*) Die 15 Marburger Artikel vom 3. Oktober 1529 nach dem wieder aufgefundenen Autographon der Reformatoren, veröffentlicht von Dr. H. Heppel, 2. Aufl. Cassel 1854; art. IV. Vgl. Nitsch, Urkundenbuch der evangelischen Union 1853, S. 1.

**) Theses theologiae de statu hominis lapsi ante gratiam. Vgl. Walch, Streitigkeiten außer der luther. Kirche III, 890.

***) De imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum, Lond. 1711. Walch III, 994.

†) Apologia confessionis: peccatum originale nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo infirmitatis vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo iustitia originali privato in posteros ejus propagatur, unde sit, ut posteri omnes Adami eadem iustitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aeternam consequendam aut ut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos praeveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire. Bei Limborch, theologia christ. III, 4, 4.

wiſſe natürliche *rectitudo*, ein *instinctus naturalis* geweſen. Möge man die übrigen Gaben des Menſchen *naturalia* oder *supranaturalia* nennen, ſo hüte man ſich, ſie zu ſehr zu erheben, wenn man nicht annehmen will, daß Gott ihm jene Gaben bei dem Sündenfall entzogen habe. Die Remonſtranten erkannten ein moraliſches Verderben der menſchlichen Natur als Folge der erſten Sünde an, nur nicht in ſo großem Umfang, als die Reformatoren. Den Hauptunterſchied macht die Annahme, daß die freie Selbſtbeſtimmung zum Guten bleibe und das Böſe nur dann ſtrafbar ſei, wenn die böſe Anlage wirklich mit Freiheit zur Vollbringung des Böſen führt. Adam iſt nach ihrem Syſtem ſterblich geſchaffen, aber daß er ſterben mußte, war dennoch für ihn eine Strafe der Sünde; für die übrigen Menſchen dagegen iſt der Tod etwas natürlich Nothwendiges.

d. Die Lehre von der Erlöſung.*)

Faustus Socinus**) bekämpft die Lehre von einer *satisfactio activa* und *passiva*. Die Lehre von einer weſentlichen Gerechtigkeit Gottes, welche nothwendig die Strafe des Böſen verlangt, und die Lehre von einer weſentlichen Barmherzigkeit Gottes hatten aber dort keinen Platz, weil Gott dann entweder ſtrafen oder vergeben müſſe, und mit jenen weſentlichen Eigenſchaften fiel auch die Grundlage der kirchlichen Auffaſſung weg; aber das Leiden, wie die vollkommene Geſetzeserfüllung erhalten doch eine Stelle in ſeinem Syſtem. Das Leiden Chriſti war nothwendig: erſtens als Beiſpiel für die Chriſten; zweitens damit er ſelbſt um ſo geeigneter ſei, ihnen in ihrem Leiden zu helfen; drittens als Unterpfand der durch ihn verkündigten göttlichen Sündenvergebung und als Beſiegelung des mit Gott geſchloſſenen Bundes; viertens war der Tod nothwendig als Vermittlung für die Auferſtehung; durch dieſe hat er den Menſchen die ewige Seligkeit zugeſichert und durch ſeine Verherrlichung die Macht erlangt, ſie ihnen zu verleihen. Die Auferſtehung Chriſti iſt daher wichtiger noch als ſein Tod; die Schrift legt das Gewicht auf den Tod, weil Chriſtus durch ſeine Leiden Alles hingegeben, durch ſeine Auferſtehung

*) Baur, Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung. Für die lutheriſche Lehre. Weiſſe, Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Chriſti ſenſerit, Lips. 1845.

**) Praelectiones theol.

aber selbst etwas gewonnen habe. Die Eintheilung des Werkes Christi nach dem hohenpriesterlichen, königlichen und prophetischen Amt ließ er gelten, doch in seinem Sinne. Das prophetische fand er in der Offenbarung der göttlichen Wahrheit, in der Stiftung eines Sittengesetzes, welches vollkommener als das mosaische ist, und in den Verheißungen eines zukünftigen Lebens. Das hochpriesterliche Amt definirt er als das beständig fortdauernde Amt Christi zur *expiatio peccatorum*, d. h. der Befreiung der Gläubigen von den Strafen der Sünde. Das Priesterthum wurde erst vollendet durch die Erhebung in den Himmel, denn erst der verherrlichte Christus hat die Macht, die Gläubigen zur Seligkeit zu führen. Der Name des königlichen Amtes soll anzeigen, daß er in der Ausübung seiner Macht nicht unabhängig von Gott ist, sondern sie von ihm empfangen hat; es ist also das *munus regium* in einer bestimmten Weise angesehen.

In diesem Punkt kamen die Remonstranten nicht mit den Socinianern überein. Ihnen war es wichtig, daß Christus durch sein Erlösungswerk in Bezug auf das Verhältniß zu Gott etwas vollbracht habe, was nur in dieser Form nach Gottes Willen zu Stande kommen sollte. Sie entfernten sich nur von der thomistischen Auffassung und näherten sich der scotistischen. Hugo Grotius*) geht von dem juridischen Gesichtspunkt aus, wonach die Strafe dazu dienen soll, die Majestät des Gesetzes zu behaupten und von Einem für den Andern übernommen werden könne. Gott wollte durch die Strafe Christi seinen Haß gegen die Sünde bezeugen, wollte uns von der Sünde abschrecken und seine Liebe zu uns offenbaren. Episkopius entfernt sich hievon nur dadurch, daß er statt des Begriffes der Strafe den des Opfers festhalten will. In der von ihm verfaßten Apologie der Remonstranten heißt es: dadurch, daß Christus, da er Herr war, nach dem Auftrag seines Vaters einen solchen Tod für uns trug, hat er gewirkt, daß der Vater, welcher diese Aufopferung wie ein Sühnofer von Christo annimmt, die Menschheit deshalb begnadigt, indem dadurch der Gerechtigkeit Gottes genug gethan ist.**)

*) *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* 1617.

**) cf. Limborch, *theol. christ.* III, 22, 5 sqq.

e. Die Lehre von der Rechtfertigung.

Unter dem Begriffe der *justificatio* verstand man, wie oben*) gezeigt ist, seit Augustin's Zeit nicht einen objektiven Akt, sondern etwas Subjektives, Transitives, die innere Gerechtmachung des Menschen durch die Mittheilung des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo. Zur Erlangung der *justificatio* sollte ferner der Glaube nur der erste Schritt sein; er war nicht genug zur Rechtfertigung, sondern die Liebe sollte hinzukommen; erst in der *fides formata* war die *gratia justificans*, die innerlich den Menschen gerecht machende, gegeben. Da dieser äußerliche Begriff des Glaubens erfordert, daß zur Bewirkung der Rechtfertigung von außen etwas hinzukomme, so findet hier die hinzutretende Hülfe der Kirche ihre Begründung, und da die Rechtfertigung subjektiv ist, so kann niemand Sicherheit haben, ob er sie wirklich besitzt.

Dieß war der Gegensatz, gegen welchen die Reformatoren den objektiven Begriff der Rechtfertigung hervorhoben, und von der andern Seite entsprechend den Glauben als das Subjektive setzten, das Prinzip der Umbildung des ganzen innern Lebens. Diese Auffassung hing mit Luther's eigener religiöser Entwicklung zusammen; unter seinen Kämpfen gelangte er erst zur Ruhe der Seele, als er gelernt, von seiner subjektiven Beschaffenheit abzugehen und sich allein an das Objektive der erlösenden Gnade zu halten. Die Augsburger Confession**) und die Apologie***) sehen und erörtern die Rechtfertigung in diesem Sinne. Vom Glauben wird ausdrücklich bemerkt: es sei nicht der bloß historische Glaube, sondern ein solcher, wodurch man wirklich den göttlichen Verheißungen beistimme.†) Es ist also die Hingabe

*) S. 174.

**) art. IV: item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. Rom. III et IV.

***) art. II. III.

†) Apologia art. II: sed illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. Et ne quis suspicetur, tantum notitiam esse, addemus amplius, est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis.

des Willens, wodurch man das dargebotene Objektive sich wirklich aneignet. Dieser Glaube kann nicht sein ohne die kindliche Dankbarkeit und Liebe zu Gott, welche den Menschen zu allem Guten antreibt; sie bleibt aber immer noch mangelhaft und kann daher keine Basis des Vertrauens sein. *) In diesem Sinne schrieb Melancthon **) an Brenz 1531: durch den Glauben allein werden wir gerechtfertigt, nicht deshalb, weil dieser die Wurzel ist, und um seiner Würdigkeit willen, sondern weil er Christum ergreift; um dessen willen sind wir

*) *ibid.*: haec fides in illis pavoribus erigens et consolans accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat; nam illa consolatio est nova et spiritualis vita. — Dilectio etiam et opera sequi fidem debent; quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur. cf. art. III de dilectione et impletione legis.

**) Opp. vol. II, pag. 501 Bretschneider: tu adhuc haeres in Augustini imaginatione, qui eo pervenit, ut neget rationis justitiam coram Deo reputari pro justitia, et recte sentit. Deinde imaginatur, nos justos reputari propter hanc impletionem legis, quam efficit in nobis Spiritus sanctus. Haec imaginatio collocat justitiam in nostra impletionem, in nostra munditie seu perfectione, et si fidem sequi debet, haec renovatio. Sed tu rejice oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum justus, hoc est acceptus coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus, et non propter illam renovationem. Nam haec ipsa novitas non sufficit. Ideo sola fide sumus justus, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus acceptus; qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, sed non pacificat conscientiam. Ideo non dilectio, quae est impletio legis, justificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum, quia apprehendit Christum. — Ego conatus sum eam (sententiam) in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi re ipsa idem dico. Quando haberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum justus reputemur, quum illa novitas in nobis perfecta esset? Quid hoc est aliud, quam ex lege, non ex promissione gratuita justificari? —

Zusatz Luther's: et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, justitia mea; ut sic me liberem ab intuitu legis et operum; immo et ab intuitu objecti istius Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum mihi esse donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. Sic dicit: ego sum via, veritas et vita. Non dicit: ego do tibi viam veritatem et vitam, quasi extra me positas operetur in me. Talia in me debent esse, manere et vivere, loqui, non per me an *εἰς θεόν* (II Cor. 5), ut essemus justitia in illo, non in dilectionem aut donis sequentibus.

Gott wohlgefällig. Wie auch die neue Richtung des Lebens sein möge, so kann sie doch dem Menschen keinen Frieden schaffen. Deshalb macht nicht die Liebe den Menschen gerecht, sondern allein der Glaube. So sehr Melancthon sich bemüht, den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung vor Mißverständnissen zu sichern, so wichtig war es ihm dennoch, das Objektive der Rechtfertigung festzuhalten. Aus seiner eigenen religiösen Erfahrung ging dieß Interesse hervor. Er sagt in demselben Briefe: diese Darstellung ist die Wahrheit; sie macht den Ruhm Christi anschaulich und ist wunderbar geeignet, die Gewissen aufzurichten.

Das tridentinische Concil stellte dem gegenüber den katholischen Standpunkt fest, sprach das Anathema über die Behauptung aus, daß die *fides justificans* nichts anders sei, als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, oder daß dieß Vertrauen allein es sei, wodurch wir gerecht gemacht würden. Ueber die Sicherheit des Bewußtseins von der Rechtfertigung heißt es: so wie kein Frommer an der Barmherzigkeit Gottes, an dem Verdienst Christi und der Kraft der Sacramente zweifeln muß, so muß doch ein Jeder in Rücksicht auf seine Schwäche für seinen Gnadenzustand fürchten, da Keiner mit der Gewißheit des Glaubens überzeugt sein kann, daß er die göttliche Gnade erlangt habe. *)

Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung fand auch manchen Gegensatz bei Solchen, welche mit den Katholiken nicht übereinkamen. Die einseitige Darstellung lutherischer Eiferer, welche den Zusammenhang des Objektiven und Subjektiven nicht genug nachwiesen, trug dazu bei. Daher entstanden Vermittlungsversuche, bald vom Begriff der Rechtfertigung, bald von dem des Glaubens aus. Wicel wollte den protestantischen Begriff der Rechtfertigung aufrecht halten, aber in dem Begriff vom Glauben befolgte er die katholische Auffassung. Häufiger sind die Versuche, welche den Glauben im Sinne der evangelischen Kirche lassen, aber im Begriff der Rechtfertigung katholi-

*) Sessio VI, can. XII: si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse qua justificamus, anathema sit. cap. VII: justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae.

firen. So Andreas Osiander, *) Professor in Königsberg, welcher sich in letzterer Beziehung den älteren Scholastikern anschloß. Er unterschied die Rechtfertigung genau von der Genugthuung und Erlösung durch Christum. Durch diese habe Christus ein für alle Mal den Menschen die Vergebung der Sünde erworben. Unter der *justificatio* verstand er aber die Mittheilung einer innern Gerechtigkeit. Er erklärte, daß man zur Erlangung jener *justificatio* durch Anstrengung seiner eigenen Kräfte keineswegs etwas thun könne, sondern daß sie hervorgehe aus der durch Christum gegebenen, wahren, innern Gemeinschaft mit ihm. Durch den Glauben werde der Mensch gerechtfertigt und geheiligt, in sofern er dadurch Christum in sich aufnehme und die Gerechtigkeit Christi wirklich in das innere Leben übergehe. Er sprach gegen die, welche von einer Imputation der Gerechtigkeit Christi, nicht von einer wirklichen Mittheilung derselben redeten. Dieß hing gut zusammen mit seiner Idee von einem Urbilde der Menschheit in Gott, nach welchem Gott den Menschen erschaffen habe, so daß eine solche Verbindung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, wie sie in Christo stattfand, immer dazu nothwendig war, um die jener bestimmte Verherrlichung zu erreichen. Vermöge der Gemeinschaft mit Christus kommt sie für die Uebrigen zu Stande. Auch die übrigen Theologen der evangelischen Kirche kamen mit ihm darin überein, ein solches inneres Leben der Gemeinschaft mit Christo im Menschen zu setzen, nur daß der Mensch nicht sein Vertrauen darauf setzen dürfe.

Besonders machte Schwenkfeld die subjektive Beziehung geltend. Es sei zu bemerken, sagt er, daß die Gerechtigkeit des Glaubens nicht als etwas außer uns Bestehendes in Christo gedacht werden müsse, wie wenn es nur von außen her gegeben wäre, sondern die

*) *Disputatio de lege et evangelio* 49 theses 1549. *An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum*; item *de imagine Dei* 1550. *Disputatio de justificatione* 81 theses 1550. Von dem einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung 1551. Lehnerdt, *commentationes quatuor de Osiandro*, Regiom. 1835. 37. 41. 42. *Auctuarium ad commentationem de A. Osiandro*. Christian Salig, *Vollständige Historie der Augsb. Confession*, Buch VII, Cap. 1. 2. J. G. Walch, *Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche* IV, S. 187 ff. Baur, *brevis disquisitio in A. Osiandri de justificatione doctrina*, Tübg. 1831. 4. Heberle, *Osianders Lehre in ihrer frühesten Gestalt*, Stud. u. Krit. 1844, S. 398.

Gerechtigkeit müsse mit Christus in unser Herz und unsere Seele durch den Glauben wirklich eingepflanzt werden, so daß sie in uns wohne und wir dadurch innerlich erneut werden. Man müsse nicht allein die Erlösung durch Christus predigen, sondern auch die Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung.

Socinus kam mit der evangelischen Lehre in der objektiven Auffassung der *justificatio* überein; auch er erklärt sie für eine richterliche Handlung Gottes (*remissio peccatorum*). Ueber den Grund der Rechtfertigung mußte er aber verschieden urtheilen nach der Verschiedenheit in der Satisfaktionslehre. Er verwirft die pelagianische Auffassung von der Erlangung der Rechtfertigung. Die menschliche Tugend bleibt immer mangelhaft, und die Rechtfertigung kann nicht davon abhängen, sondern hat allein den Grund in der göttlichen Gnade. Die Bedingung dazu ist allein der Glaube an Christus, der aber nothwendig den praktischen Gehorsam in sich schließt. Er wollte nicht gelten lassen, daß die Heiligung eine Wirkung des Glaubens sei, sondern behauptete, daß die Besserung des Menschen schon mit im Begriff des Glaubens liege, welchen er definirt als das Vertrauen auf Christum, d. h. nicht allein für wahr halten Alles, was er gelehrt hat, sondern auch alles dieß für so hoch halten, daß man thue, was er geboten, und hoffe, was er verheißen hat. Daher liegt nothwendig in dem Glauben an Christus, daß wir Alles thun werden, was er als die Bedingungen zur Erlangung der Seligkeit setzt. Daß der Mensch aber gerechtfertigt wird, geschieht nicht vermöge der Würdigkeit des Glaubens, sondern weil Gott es an diese Bedingung geknüpft hat. *) Vergleicht man die socinische und lutherische Lehre, so setzt die letztere einen innern nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Glauben und der neuen Lebensgestaltung; nach jener bleibt der Zusammenhang ein äußerlicher, denn aus dem Glauben sollen die Motive hervorgehen, welche den Menschen zu neuen sittlichen Anstrengungen antreiben. Nach der lutherischen Lehre ist der Mensch durch den Glauben seiner Seligkeit gewiß, braucht nichts erst dazu zu thun; aber ebenso ist im Glauben ein innerer Drang des göttlichen Lebens zum guten Werk begründet. Nach Socinus treibt der Glaube nothwendig zur Erfüllung der Bedingungen, unter welchen Christus die himmlischen Güter verheißen hat.

*) De justificatione, opp. t. II. Bibliotheca Fratrum Polon. II, p. 601 sqq.

Die Auffassung der Remonstranten nähert sich in sofern der socinischen, daß sie in den Begriff des Glaubens den praktischen Gehorsam mitbegreift. Der Glaube ist die Bestimmung des Gemüthes nach dem Worte Gottes, verbunden mit dem Glauben an Christus, vermöge welcher wir der Lehre Christi beistimmen und auf Christus trauen als den Propheten, Hohenpriester und König, von dessen Gnade wir allein das Heil erlangen können. Daher erzeugt der Glaube an sich den wahren und thätigen Gehorsam. Limborch bestimmt*) den rechtfertigenden Glauben als den Glauben, daß Christus unser Heiland sei, von dem wir das Heil erwarten unter der von ihm vorgeschriebenen Bedingung.

f. Von der Gnade, dem freien Willen und der Prädestination.

Von dem augustinischen Lehrbegriff ausgehend und kämpfend gegen die pelagianisirende Richtung der herrschenden Kirche stellten die Reformatoren das augustinische System von der Gnade und Prädestination auf die Spitze. Luther war schon vor seinem Eintritt in das Kloster durch Skrupel über diese Lehre gequält; er bedurfte der gänzlichen Resignation, des zuversichtlichen Vertrauens auf die Objektivität der göttlichen Gnade, um Ruhe zu finden, und war daher durch die streng augustinische Richtung angezogen. Staupitz aber rieth ihm, er solle in Bezug auf die Prädestinationslehre nicht nach dem verborgenen Gott forschen, sondern sich an den in Christo geoffenbarten halten. Das Praktische behielt das Uebergewicht; er kehrte weniger die Härten des augustinischen Systems heraus, außer wo ihn die Polemik dazu aufforderte, besonders in dem Streit mit Erasmus. Dieser griff**) 1524 Luthers Lehre von der Gnade, dem freien Willen und der Prädestination an. Bei ihm herrschte gleichfalls das praktische Interesse vor, er war weniger dogmatisch und fürchtete sich überall vor Uebertreibung. Die genaue Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen, der göttlichen Präscienz und der unwandelbaren Rathschlüsse zur Contingenz der menschlichen Handlungen überschreite die Erkenntniß des Menschen, und es sei am besten, das praktisch Wichtige festzuhalten, daß der Mensch bei allem Bösen sich selbst anklage, alles Gute von Gott ableite. Erasmus dachte durchaus

*) Theologia christ. VI, 4, 22 ff.

**) de libero arbitrio.

nicht pelagianisch und wollte nur, daß es von dem freien Willen abhänge, der Gnade Gottes zu folgen oder nicht. Er suchte die Gründe, welche man für die augustinische Auffassung aus der Bibel zog, zu widerlegen. Luther entwickelte in seiner Erwiderung*) mit recht gesuchter Härte die absolute Prädestinationslehre. Er setzt Präscienz und Prädestination ganz identisch, leugnet die Contingenz und zieht aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens die Folgerung, daß Alles nach einer unbedingten Nothwendigkeit geschehe. Man erkennt auch hiebei das Grundinteresse der rückhaltlosen Ergebung in den göttlichen Willen. Er sagt: so lange der Mensch überzeugt ist, daß er auch nur etwas für sein Heil vermöge, bleibt er im Vertrauen auf sich und demüthigt sich nicht; wer aber ganz an sich selbst verzweifelt, ist der Gnade, die zum Heil führt, am nächsten.

Melanchthon, anfänglich ganz abhängig von Luther, stimmt in der ersten Ausgabe seiner Loci auch hierin mit ihm überein, behauptet die Wichtigkeit des freien Willens in allen Beziehungen auf das Heil, leitet Alles von der Gnade ab. Der Name des freien Willens rühre aus der profanen Philosophie, nicht aus der Bibel her; es könne keinen freien Willen geben. Es scheint sich ihm mit der absoluten Prädestinationslehre die von einer auf Alles sich verbreitenden Vorsehung zu verbinden; ein Ideenzusammenhang, welcher den ersten Reformatoren gemeinsam war.

Wir bemerken dasselbe bei Zwingli, welcher sich noch ausführlicher mit der Darlegung beschäftigt. Es findet darin ein Anstreifen an ein pantheistisches, nur nicht mit Bewußtsein erfaßtes Element statt. In einem Briefe an einen Freund, welcher ihm Einwürfe, aus der Bibel entnommen, gemacht hatte, sagt er: das steht fest, daß Alles durch die göttliche Weisheit regiert wird, folglich muß Alles nach einer unwandelbaren Nothwendigkeit geschehen; dadurch könnte aber wohl der Gottlose eine Entschuldigung finden. Er fühlte selbst, welche praktisch verderblichen Folge aus einer solchen Lehre fließen, und fügt deshalb hinzu: diese Dinge trage aber ja mit Mäßigung und nur selten vor, denn nur Wenige kommen zu einer solchen Höhe der Einsicht. Am härtesten drückt er sich de providentia**) aus: Gott ist der Ur-

*) de servo arbitrio 1525.

**) cap. VI.

heber des Bösen wie des Guten. Wenn man aber sage, daß die göttliche Vorsehung dieß oder jenes Verbrechen veranlaßt habe, so drücke man sich nicht recht aus, denn nur als Handlung des Menschen, nicht als von Gott gewirkte Begebenheit sei es Sünde. Mit Recht werde also der Schuldige in dieser und jener Welt bestraft. Unterscheide man Gottes Präscienz und Prädestination, so beeinträchtige man Gottes Allmacht oder Güte; denn entweder sehe Gott das Schlechte nicht voraus und könne es nicht verhindern, oder er sehe es voraus und wolle es nicht verhindern. Wenn man das Verhältniß Gottes und des Menschen wie Luther und die andern Reformatoren vortrug, so war es eigentlich unvermeidlich, daß man über Augustin hinausgehen und zum Supralapsarismus kommen mußte. Zwingli erklärt ausdrücklich, daß die Prädestination auch auf die Sünde Adams auszudehnen sei. Es ist mithin irrthümlich, die härteste und consequenteste Form dieser Lehre erst von Calvin abzuleiten. Man ist zu dieser Meinung gekommen, weil sich bei Zwingli noch eine andere Lehre findet, mit welcher Calvin nicht übereinstimmt, die Lehre nämlich, daß die Heiden nicht unbedingt verdammt seien, worin Zwingli von Augustin sich unterscheidet, ohne aber mit sich selbst im Widerspruche zu sein. Die herrschende Annahme von der Verdammniß aller Ungläubigen schien ihm anstößig und aus einem Mißverständniß der Bibel herzurühren. Er wollte die betreffenden Schriftstellen syncretistisch genommen wissen, nämlich nur von Allen, welche Gelegenheit erhalten hatten, das Evangelium kennen zu lernen und durch ihre Schuld ungläubig geblieben seien, indem ihr Unglaube in hartnäckigem Widerstreben begründet sei. Daraus folge aber nichts für das Schicksal der Uebrigen. Er setzte als die nächste, aus der Prädestination fließende Folge nicht die Seligkeit der Prädestinirten, sondern die unsichtbaren Wirkungen der göttlichen Gnade im Innern der Menschen, die sich in ihren Tugenden zu erkennen geben. Damit hing seine Lehre von einer unsichtbaren Kirche zusammen, welche auf der göttlichen Erwählung beruhe, die nicht an gewisse äußerliche Zeichen (sacramenta) gebunden sei. Wo er nun Spuren von den Wirkungen des göttlichen Geistes zu erkennen meinte, glaubte er auch diese Offenbarung zu finden. Er hatte sich mit dem Studium des Alterthums beschäftigt, hatte eine Vorliebe für dasselbe und besaß nicht den rechten Maßstab, um den ethischen Standpunkt des Christenthums von dem antiken zu unterscheiden. Er ward deshalb ungerecht gegen manche Erscheinungen

christlicher Frömmigkeit, welche er auch bei seinem einseitig protestantischen Standpunkt nicht richtig würdigen konnte. Auch unter den Heiden, äußert er,*) hat Gott Solche ausgewählt, die ihn verehrten und nach dem Tode zu seiner Gemeinschaft gelangten, denn die göttliche Erwählung ist frei. Ein Sokrates war frommer und heiliger, als alle Dominiko und Franzisko. An Urbanus Regius schreibt er: woher wissen wir denn, welcher Glaube einem Jeden von Gott ins Herz geschrieben ist? und wenn wir nun sehen, daß die Vorhaut das Gesetz thut, warum sollen wir nicht aus der Frucht den Baum erkennen? Zwingli neigte sich zu der Meinung, daß die Wirkung der Erlösung sich von der Sünde Adams auf die ganze Menschheit erstreckte. Diese Annahme beeinträchtigte nicht die Wirkung des Verdienstes Christi, sondern verherrliche es vielmehr, wenn man nur festhalte, daß die Erlösung durch ihn die nothwendige und einzige Vermittlung für Alle zum Heil sei. Von der Erbsünde gehe zwar die Verdammniß über Alle aus, aber es wirke ihr entgegen das gegenwärtige Mittel der göttlichen Gnade. Der heilige Geist kann überall den Menschen zu Gott aufrichten.

Eine solche Ansicht findet sich auch bei Cölius Secundus Curio, welcher um 1554 einen Dialog herausgab,**) worin er beweisen wollte, daß das Reich Gottes größer als das Reich des Satans sei. Er beruft sich auf das Beispiel des Cornelius in der Apostelgeschichte. Gott sei Allen, die nach Vermögen das Gute thun, zu allen Zeiten und an allen Orten nahe. Er wolle nicht sagen, daß jene Menschen durch die Kraft ihrer verderbten Natur dazu gelangen, sondern es sei die Gnade Gottes, welche ihnen dieß verleihe.

Der polnische Reformator Johannes Lasko berief sich auf die Uebereinstimmung mit Zwingli in diesem Punkt.***) Er sagt: diese Ansicht entferne sich zwar von der gewöhnlichen Lehre, führe aber zu einer tieferen Auffassung von uns und der göttlichen Gnade.

In der lutherischen Kirche ging eine Abweichung von dem Dogma der absoluten Prädestination erst von Melancthon aus. Nach seinem milden Gemüth, nach seiner Scheu, die Prinzipien auf die Spitze zu treiben, konnte er nicht wohl dauernd in diesem schroffen Dogma mit Luther in Uebereinstimmung bleiben. Immer frei nach

*) de providentia.

**) Prof. in Basel, ft. 1569. de amplitudine beati regni Dei.

***) Gerdesius Scrinium antiquarium t. III, pag. 449 ep. ad Bollinger.

allen Seiten forschend, kam er in seinem Studium der religiösen Natur des Menschen und des Zusammenhanges der biblischen Glaubenslehre zu einer von Luther abweichenden Ansicht. Es ist einer der Punkte, in welchen er die ursprünglichen Härten der in der Reformation polemisch dargestellten Lehren zu mildern suchte. In der Augsburger Confession und Apologie hielt er sich bloß an das prinzipiell Wichtige. In jener heißt es: *) der menschliche Wille habe eine gewisse Freiheit zur Vollbringung der *justitia civilis*, aber ohne den heiligen Geist nicht die Kraft, die geistliche Gerechtigkeit hervorzubringen. Indem er hinzusetzt nach einem Citat: der Mensch könne dieselbe nicht ohne Gott anfangen oder wenigstens nicht vollbringen, ließe sich darin auch eine andere Lehre als die streng augustinische hineinlegen. Noch mehr ist dieß sichtbar in der neuen Ausgabe der *Loci* von 1535. Er erklärt sich hier deutlich gegen die absolute Prädestination und gegen die Meinung, daß der freie Wille von allem Antheil an der Befehrung ausgeschlossen sei. Am ausführlichsten äußert er sich in der Ausgabe von 1543, spricht gegen Alle, welche mit Laurentius Balla ein stoisches *Fatum* einführen wollen. Es sind dieß schwere Untersuchungen, fügt er hinzu; deswegen müssen wir unsern Geist zur Offenbarung Gottes hinwenden, welcher verheißen hat, daß er denen zu Hülfe komme, welche ihn anrufen. Ueberhaupt müssen wir festhalten, daß Gott seinem Geschöpf gegenwärtig ist nicht wie ein stoischer Gott. **) In dem Abschnitt von dem freien Willen sagt er, daß der menschliche Wille auch vor der Wiedergeburt auf gewisse Weise die äußerlichen Geseßswerke vollbringen könne; allein auch dieß werde oft gehemmt durch die natürliche Schwäche. Dieß Uebel müsse der Mensch recht kennen, um die Segnungen Christi in ihrer Bedeutung schätzen zu lernen. ***) Der freie Wille kann auch nicht die wahre

*) art. 18: de libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et diligendas res rationi subiectas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei, sed haec fit in cordibus, cum per verbum Spiritus Sanctus concipitur. Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III. Hypognoticon: esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere: sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis.

**) Locus III de causa peccati et de contingentia, fin.

***) Locus IV: Primum igitur respondeo: cum in natura hominis reliquum

Furcht Gottes, das wahre Vertrauen und die Liebe zu Gott und die den Tod besiegende Standhaftigkeit im Leiden hervorbringen. Der heilige Geist vermag dieß allein; ihn erlangen wir durch das uns mitgetheilte Wort Gottes. Zur Vollbringung des Guten müssen also zusammenkommen das Wort Gottes, der heilige Geist und der menschliche Wille, welcher dem Wort Gottes zustimmt und nicht widerstreitet. *) Diesen Antheil des freien Willens beweist er aus den innern Kämpfen aller Frommen; es könnte ja sonst gar kein Kampf stattfinden. **) In den Zusätzen zu den locis in der Ausgabe 1548 führt er die Entschuldigung der epikuräisch Gesinnten ein, daß die Gnade ohne alles menschliche Zuthun eingegossen werde. Er sagt dagegen: man muß sie lehren, daß der freie Wille etwas thue, daß er die *facultas se applicandi gratiae* sei. Aus vielen Stellen seiner Briefe erhellt, wie wichtig ihm diese Lehre war. Häufig kehrt der Gedanke wieder, wenn er Andere tröstet bei dem Schmerz über den Verlust ihrer Kinder: Gott selbst hat diese Liebe (*στοργή*) in unser Herz gepflanzt als ein Zeugniß von seiner eigenen Vaterliebe gegen uns, als ein Zeugniß, daß wir uns ihn nicht als einen stoischen Gott, sondern als einen Gott der bewußten väterlichen Liebe zu denken haben.

Luther hatte auch die Lehre von der Prädestination und Gnade hauptsächlich nur von der praktischen Seite gefaßt. Andererseits blieb Melanchthon dem Semipelagianismus fern, indem er kein Verdienst auf Seiten des Menschen gelten ließ. Luther mußte die Verände-

sit iudicium et delectus quidam rerum, quae sunt subjectae rationi aut sensui, reliquus est etiam delectus externorum operum civilium; quare voluntas humana potest suis viribus sine renovatione aliquo modo externa legis opera facere. Haec est libertas voluntatis, quam philosophi recte tribuunt homini. Nam et Paulus discernens iustitiam carnis a spirituali, fatetur non renatos habere delectum aliquem et facere aliqua externa legis opera, manus a caede, a furto, a raptu continere, et hanc vocat iustitiam carnis.

*) Cumque ordimur a verbo, concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte; sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu sancto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa.

**) Haec sunt perspicua, si in veris doloribus in vera invocatione experiamur, qualis sit lucta voluntatis, quae si se haberet ut statua, nullum prorsus certamen, nulla lucta, nulli angores essent in sanctis. Cum autem sit certamen ingens et difficile, voluntas non est otiosa, sed languide assentitur; etc.

rung bei Melanchthon wohl wahrnehmen; allein obwohl er selbst seine Lehre nicht veränderte, scheint er doch keinen bedeutenden Anstoß dabei gefunden zu haben. Melanchthon berief sich sogar um 1544 darauf, daß Luther in dieser Hinsicht mit ihm übereinstimme, mochte aber wohl Luthers Erklärungen zu sehr nach seiner eigenen Ansicht deuten. Aber die Parteien beider Männer blieben nicht in diesem friedlichen Verhältniß. Melanchthon hinterließ eine Schule, welche diese Lehre fortpflanzte, und ihr entgegen stand die Partei beschränkter Eiferer für den lutherischen Lehrbuchstaben, deren Hauptsprecher Matthias Flacius,*) Nikolaus Amstdorf, Wigand und Heshusius waren. Die Entzweiung führte zu dem synnergistischen Streit,**) welcher besonders auf Anlaß des Weimarschen Confutationsbuches 1558 zu heftigem Ausbruch kam. Der Repräsentant der synnergistischen Richtung war Johann Pfeffinger,***) Superintendent in Leipzig, welcher in diesem Sinne lehrte: wiewohl der Wille des Menschen sich zu keinem geistigen guten Werke selbst erwecken kann, sondern nur durch den Geist erweckt wird, so ist er doch von solchen Werken nicht dergestalt ausgeschlossen, daß er nicht auch dabei sei. Der heilige Geist handele nicht mit dem Menschen, wie ein Steinmehl mit einem Stein. Da bei Gott kein Ansehen der Person gilt, so müssen in den Menschen die Gründe sein, daß Etliche dem heiligen Geist gehorchen, Andere aber widerstreben. Uebereinstimmend damit behauptete Victorinus Strigel,†) Professor zu Jena: es bleibt dem durch den Sündenfall verderbten Willen des Menschen nichts anders übrig, als der *modus agendi* zum Guten (d. i. was zum Wesen der vernünftigen Natur gehört, im Gegensatz zu den Handlungen der Naturwesen, den *actiones naturales*). Der Mensch habe zwar

*) J. B. Ritter, Flacius Leben u. Tob. 1723. Zweiten, M. Flacius Jülicher, mit Beilagen von H. Rossef. Berlin 1844.

**) Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs V, I, S. 285. Schenkel, Wesen des Protest. II, S. 44. Salig, Gesch. der Augsb. Confession III, S. 216. Vgl. auch Heppe, Gesch. des deutsch. Protest. I, S. 116 ff. C. Schmid, Flacius Streit über die Erbsünde, Zeitschr. für histor. Theol. 1849. 1. H.

***) de libero arbitrio 1555. Dagegen Nikolaus Amstdorf, öffentlich Bekenntniß der reinen Lehre des Evangeliums u. Confutatio der jetzigen Schwärmer, Jena 1558.

†) Otto de Victorino Strigelio liberioris mentis in ecclesia Lutherana vindice, Jena 1843. — Simon Musaeus, disputatio inter Flacium, Vict. Strigelium Vimariae habita, Bremae 1563. 4.

nicht die Fähigkeit, das Gute zu vollbringen, aber die Empfänglichkeit für die Einwirkung der Gnade. Wenn der Wille nicht die Fähigkeit hätte, in irgend einer Weise beizustimmen, so würde der Mensch nicht schuldig sein bei der Zurückweisung des durch göttliche Gnade angebotenen Heils.

Indessen war Calvin*) an die Spitze der reformirten Kirche getreten. Neues ging in dieser Beziehung von ihm nicht aus; er behauptete nur gegen die Reaktionen die früher vorhandene Lehre von der absoluten Prädestination, welche bei ihm mit einseitiger Richtung des christlichen Gefühls und starrer dialektischer Consequenz zusammenhing.***) Wie Zwingli nahm er Präscienz und Prädestination von ganz gleichem Umfang, begründete sogar jene durch diese; Gott sehe auf keine andere Weise das Zukünftige vorher, als weil er es beschlossen habe. Daher ließ Calvin selbst bei dem Sündenfall keine Contingenz zu; er sagt: wie sollte Gott, welcher Alles wirkt, das edelste seiner Geschöpfe zu einem ungewissen Zweck gebildet haben? wo bliebe dann seine Allmacht? Die Infralapsarier müssen bei den Nachkommen Adams doch eine solche Prädestination zulassen. Es kann doch aber nicht auf eine natürliche Weise geschehen, daß durch die Schuld eines Einzigen Alle das Heil verloren. Doch empfindet er selbst einen Schauer bei dem Gedanken; *decretum quidem horribile fateor*, sagt er.***) Gott hat den größten Theil der Menschen

*) *Institutio christianae religionis* I, c. 16. III, c. 21—24. ed. Tholuck 1846. Thl. I, S. 134 u. II, S. 129.

**) III, 21, 1: *Numquam liquido ut decet persuasi erimus salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna ejus electio, quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis, quod aliis negat. Hujus principii ignorantia quantum ex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est.*

***) III, 23, 7: *Iterum quaero, unde factum est, ut tot gentes, una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguae. Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo ita ordinat. In praescientiam Dei si quis hic invehatur, temere et inconsulte impingit. Quid enim, quaeso, est cur reus agatur coelestis iudex, quia non ignoraverit quod futurum erat? In praedestinationem competit, si quid est vel justae, vel speciosae querimoniae. Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo*

demnach geschaffen, um sich an ihnen durch seine strafende Gerechtigkeit, den kleineren, um sich durch die Offenbarung seiner Liebe zu verherrlichen. *) Die Gegner mögen doch Rechenschaft davon geben, warum Gott, der sie zu Hunden machen konnte, sie zu seinem Bilde erschuf. Sollen auch die unvernünftigen Thiere mit Gott rechten? Man könne alle Zweifel schon damit niederschlagen, daß Gottes Wille höchstes Gesetz und Ursach sei. Doch bleibt er dabei nicht stehen. Den Begriff von einer absoluten, nicht durch die Heiligkeit bedingten Allmacht Gottes hält er für etwas Profanes und beruft sich auf die Unbegreiflichkeit dieses Mysteriums. Anzuerkennen ist, daß er durch seine dialektische Entwicklung den praktisch nachtheiligen Folgen auszuweichen suchte und besonders die geoffenbarte Gnade Gottes in dem Erlösungswerk hervorhob. Man soll sich allein an das Wort Gottes halten, und statt über die eigene Erwählung zu forschen, auf Christum sehen und in ihm Gottes väterliche Gnade suchen. Calvin bemühte sich sehr, **) diese Lehre zu allgemeiner Anerkennung in der Schweiz zu bringen, fand aber bedeutenden Widerstand, unter andern bei dem gelehrten Sebastian Castellio. ***) In Genf erhielt Calvin endlich den Sieg †) und konnte sich dann auch mit andern schweizerischen Theologen darüber vergleichen. Auch Melancthon suchte er auf seine Seite zu ziehen, doch vergeblich. Melancthon nannte ihn den neuen Beno, der eine stoische Nothwendigkeit in die Kirche ein-

posterorum ruinam praevidisse: sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari.

*) III, 23, 1: Contenta sit fidei sobrietas hac Pauli admonitione (Rom. 9, 22) non esse causam litigandi cum Deo, si ab una parte volens ostendere iram et notam facere potentiam suam ferat in multa tolerantia et lenitate vasa irae apparamata in interitum: ab altera autem notas faciat divitias gloriae suae erga vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. — Minime tamen consentaneum est, praeparationem ad interitum alio transferre, quam ad arcanum consilium Dei: quod etiam paullo ante in contextu asseritur, quod Deus excitaverit Pharaonem, deinde quos vult, induret. Unde sequitur absconditum Dei consilium obdurationis esse causam.

**) Hundeshagen, die Konflikte des Zwinglianismus, Lutherthums u. Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—58, Bern 1842.

***) Füßlin Seb. Castellio Transl. 1755.

†) Consensus Genevensis 1. Januar 1552, bei Niemeyer libri symbolici ecclesiae reform. pag. 218. Henry, Leben Calvins III. 1, S. 82.

führen wolle,*) und äußerte sich sehr heftig gegen ihn. Calvin dedicirte ihm 1543 seine Schrift über die menschliche Freiheit,**) worauf jener indeß antwortet:***) da ich die Voraussetzung festhalte, daß Gott nicht Ursach der Sünde ist, so nehme ich nachher eine Contingenz bei der Schwäche unseres Verstandes an. Als Calvin dem Melanchthon ein Bekenntniß zuschickte, wurde dieser so erregt, daß er die ganze Stelle über die Prädestination mit der Feder durchstrich. Calvin äußerte, daß dieß von seiner ingenita mansuetudo sehr fern liege; er vermochte sich nicht vorzustellen, daß ein Mann von Melanchthons Scharfsinn von dieser Lehre abweichen könne, und sagte vorwurfsvoll, er könne nicht glauben, daß er solche Lehren wirklich mit aufrichtigem Herzen vortrage. Wegen einer Lehre, zu welcher doch die Spekulation am wenigsten hinführt, machte er ihm den Vorwurf, nimis philosophice über den freien Willen zu urtheilen.

Zwar hatte die Majorität in der lutherischen Kirche sich gegen Melanchthon und seinen Synergismus erklärt, aber sein Einfluß war in mannigfachen Abstufungen auch über seine Schule hinausgegangen, und es ist wohl dem zuzuschreiben, daß doch auch die Mehrzahl der Eiferer sich gedrungen fühlte, von der ursprünglichen Härte, in inconsequenter Weise abzuweichen. Während nun die strengste Form der ursprünglichen absoluten Prädestinationslehre in der reformirten Kirche siegte, trat mit der milderen Auffassung der lutherischen Kirche auch an diesem Punkte ein Gegensatz hervor. Ein Streit zu Straßburg gab besonders Anlaß, den Gegenstand zwischen beiden Kirchen öffentlich zur Sprache zu bringen. Auf calvinischer Seite stand Hieronymus Zanchius,†) auf lutherischer Johann Marbach. Der

*) ep. ad Peucerum 1. Febr. 1552, corp. reform. VII, S. 932.

**) defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberationi humani arbitrii adversus Albertum Pighium, opp. VII, 134.

***) Corpus reformatorum V, pag. 109: ego cum hypothesin hanc teneam Deum non esse causam peccati nec velle peccatum, postea contingentiam in hac nostra infirmitate judicii admitto, ut sciant rudes Davidem sua voluntate ultro ruere, et eundem sentio, cum haberet spiritum sanctum, potuisse eum retinere, et in ea lucta esse aliquam voluntatis actionem. — Nam a verbo Dei ordiendum est nec repugnandum promissioni, sed ei assentiamur, nec disputemus antea, tunc nos assensuros esse, cum arcanum Dei decretum nobis monstratum fuerit. Assentientem autem Deus adjuvat, qui per verbum est efficax.

†) ein Italiener, Prof. in Straßburg, später in Heidelberg. Vgl. über ihn s. Brief an Philipp v. Heffen Gerdesius Scrinium antiquarium V, p. 230 sqq.

Streit wurde damals durch einen von Brenz vermittelten Vergleich beigelegt. Er war der Anlaß, daß die Concordienformel auf diese Differenz Rücksicht nahm.*) Man wollte hier Alles vermeiden, was zum Synergismus führte, zugleich aber der Lehre von der unbedingten Prädestination ausweichen. Die Concordienformel behauptete, daß nach dem Fall nicht ein Fünkchen geistiger Kräfte übrig geblieben sei, wodurch sich der Mensch selbständig zu der Gnade hinwenden könnte. Hiemit ließ sich nun die Lehre von einer *gratia irresistibilis* und absoluten Prädestination gut verbinden; allein der Folgerung wurde ausdrücklich widersprochen und erklärt, daß Gott den prädestinirten Menschen zwar zu sich ziehe, aber nicht zur Bekehrung zwingen. Diese sei eine solche Veränderung durch die Wirkung des heiligen Geistes, daß der Mensch die ihm angebotene Gnade Gottes annehmen könne. Alle, welche der Wirkung des heiligen Geistes widerstehen, empfangen dieselbe nicht. Hierdurch konnte nun dem Menschen das Vermögen zugestanden sein, den Einwirkungen der Gnade zu widerstehen, aber dem widerspricht, daß von der Empfänglichkeit im Menschen gar nichts abhängig sein solle. Den Worten nach ließ sich diese Bestimmung auch mit der augustinischen Lehre vereinigen, nach welcher auch die Gnade in der Form der freien Selbstbestimmung wirken sollte. Aber in den andern Artikeln wird deutlich dem augustinischen Partikularismus widersprochen und erklärt: die Verheißung des Evangeliums: Gott wolle, daß alle Menschen selig werden, beziehe sich auf alle Menschen. Ebenso ward die Ausflucht abgeschnitten, welche in der *voluntas signi* und *voluntas beneplaciti* liegt. Dieß heiße Gott zwei einander widerstreitende Willen andichten. Die Prädestination wurde nur auf die Gläubigen bezogen und dargestellt als der ewige Rathschluß Gottes, Alle die, welche den Glauben annehmen, zu Erben des ewigen Lebens zu machen; sie sei immer nur in Verbindung mit dem ganzen Erlösungswerk und der ganzen Heilsordnung aufzufassen. In Bezug auf die Gottlosen wurde die Präseiz Gottes von der Prädestination genau unterschieden. Es war also in der Concordienformel ein Gegensatz zurückgeblieben; indeß erklärte man, es gebe hier Schwierigkeiten, in die kein menschlicher Verstand bringen könne. In den gegen Augustins Betrachtungsweise

*) art. II u. XI.

gerichteten Erklärungen war ein Anschließungspunkt gegeben für den weiteren Gegensatz gegen das streng augustinische System.

Mit der calvinischen wie mit der lutherischen Partei gerieth am Ende des sechszehnten Jahrhunderts Samuel Huber*) in Streit. Zuerst als Prediger in Bern, behauptete er gegen Beza, daß Christus für Alle gestorben sei und Gott die Seligkeit aller Menschen wolle. Er wurde in Folge dessen entsetzt 1588, von der lutherischen Kirche aufgenommen, zuerst in Württemberg, dann in Wittenberg, und gerieth von hier aus in Streit mit Aegidius Hunnius,**) welcher die Lehre der Concordienformel weiter entwickelte. Huber beschuldigte die Concordienformel des Calvinismus, weil sie keine allgemeine, sondern eine partikulare Gnadenwahl behaupte. In der Polemik gegen die calvinische Lehre hatte er gesagt, daß Gott nicht allein die Gläubigen, sondern alle Menschen zum ewigen Leben erwählt habe. Es würde ein wesentlicher Streitpunkt gewesen sein, wenn Huber angenommen hätte, daß die Wirkungen der Erlösung sich auch auf solche erstrecken, welche in diesem Leben nicht zum Glauben gelangen. Aber dieß sprach er nicht aus, sondern schien am Ende mit der lutherischen Lehre übereinzukommen; er nahm an, daß, wenn jener allgemeine Gedanke Gottes verkündet werde, die Menschen sich selbst theilten, die einen dem Rufe folgend, die andern aus eigner Schuld nicht zum Heile folgend, wozu sie von Gott durch seinen Sohn erwählt worden sind. Offenbar hatte er das Interesse, die göttliche Liebe in ihrem Universalismus darzustellen, aber wie er sich aussprach, schien es doch mehr ein Streit der Formeln zu sein. Wohl mochte er die Inconsequenz der Concordienformel bemerken, wie er sich denn darauf berief, es komme nirgends in der Schrift vor, daß die Prädestination durch die Präscienz vom Glauben bedingt sei; aber es gelang ihm nicht, was er wollte, klar zu entwickeln.

In der reformirten Kirche bemerken wir, daß wie einst im Streit über die augustinische Lehre, gegen die absolute Prädestination,

*) A. Schmid, dissertatio de S. Huberi vita, satis et doctrina, Helmst. 1708. 4. Walch, Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche I, 176. Walchii, Bibliotheca theol. II, pag. 645. J. Wiggers, Beitr. z. Lebensgesch. S. Hubers, Zeitschr. f. histor. Theol. 1844. 1.

**) de providentia Dei et aeterna praedestinatione, Francof. 1597. opp. I, 658.

obgleich sie kirchlich festgestellt war, sich immer wieder Reaktionen erheben. Die größte Erschütterung ging von Jakob Arminius*) aus. Er war das Muster eines gewissenhaft und eifrig forschenden Theologen, der sich vor aller Befangenheit zu hüten suchte. Nach seinem Studium in Genf, wo er Beza gehört, kam er als eifriger Calvinist in sein Vaterland zurück. Damals hatte ein geistvoller Laie, Koornhert,**) ein Mann, welcher mit seiner Confession zufrieden war, die calvinische Prädestinationslehre angegriffen und dadurch viel Streit verursacht. Man wollte ihn widerlegen, Calvin vertheidigen, aber unter den Calvinisten selbst kam es zur Differenz. Einige Prediger in Delft glaubten den Calvinismus leichter vertheidigen zu können,***) wenn sie an die Stelle des calvinischen Supralapsarismus den Infralapsarismus setzten. Andere waren damit nicht zufrieden. Martin Lydius, Professor in Franeker, forderte den Arminius auf, die Prediger von Delft zu widerlegen. Arminius prüfte die vorgelegten Gründe; er war wahrheitsliebend genug, sie triftig zu finden, erkannte aber auch zugleich, daß sie nicht bloß gegen den Supralapsarismus, sondern gegen die absolute Prädestinationslehre überhaupt sich anwenden ließen. Seit dieser Zeit begann er daran zu zweifeln. In einem Briefe vom Jahre 1597 sagt er: alle Schätze der Welt wären mir nicht so viel werth, als eine wahre Erkenntniß in der Lehre von der Vorsehung und Prädestination. In einem andern: es geht kein Tag vorüber, wo ich nicht über diese Gegenstände nachdenke. Er macht sich selbst den Vorwurf, sich zu viel mit diesen theoretischen Dingen zu beschäftigen: möchte ich nur auch hier das rechte Maß halten und nicht von andern wichtigen Pflichten der Frömmigkeit abgehalten werden. Dazu kam, daß er bei seiner Seelsorge, besonders beim Umsichgreifen einer ansteckenden Krankheit, die Erfahrung machte, daß die Lehre von der absoluten Prädestination Anlaß zu großer Beunruhigung des Gemüthes werden konnte. Er erfuhr, daß es kein anderes Beruhigungsmittel gebe, als auf das Objektive hinzuweisen, daß durch den Glauben an die Sündenvergebung in Christo die Gerechtigkeit erlangt werde. Daher glaubte er, es sei für die Seelenruhe am heil-

*) Caspar. Brandii historia vitae J. Arminii, Amsterd. 1724. ed. J. L. Mosheimius, Brunsv. 1725.

**) Werke Amsterd. 1630, 3 Bde. 8.

***) responsio ad argumenta quaedam Bezae et Calvini ex tractatu, de praedestinatione in cap. IX ad Rom., 1589.

samsten, wenn man in der Prädestination die beiden göttlichen Rathschlüsse unterscheide: erstens, Gott hat beschlossen, nur die an Christus Gläubigen um dieses Glaubens willen zur Seligkeit zu führen; zweitens, der Rathschluß, welcher sich auf die Ertheilung dieses Glaubens bezieht. Das Erste hob er besonders hervor; das Zweite sei das Schwierigere, worüber man sich nicht so sicher entscheiden könne. Aus dieser Unterscheidung ging seine Lehre hervor, entwickelte sich aber erst allmählig zu einer bestimmten Ansicht. Schon zu Amsterdam gerieth er in Streit, noch mehr aber, als er 1603 Professor zu Leiden und Collegé des Franz Gomarus wurde. Er starb unter diesen Streitigkeiten 1609. An die Spitze seiner Partei traten ausgezeichnete Männer, Uytenbogaert*) und Simon Episkopius.***) Sie übergaben 1610 den holländischen Ständen eine Remonstranz in fünf Sätzen.****) Ueber die Erwählung heißt es: Gott hat durch einen unwandelbaren Rathschluß in Christo vor der Welterschöpfung beschlossen, aus der gefallenen Menschheit diejenigen durch Christum zum Heil zu führen, welche durch die Gnade des heiligen Geistes an ihn glauben und darin beharren würden; die sich nicht Befehlenden aber den verdienten Strafen zu überlassen. Christus habe also durch seinen Tod allen Menschen die Sündenvergebung erlangt, so daß aber nur die Gläubigen sie erhalten. Diesen Glauben kann der Mensch nicht durch seinen Willen erlangen, sondern er muß erst durch den heiligen Geist in allen seinen Kräften erneut werden. Ueber die Theilnehmung des freien Willens wurde also nichts weiter bestimmt, über die Wirkungsweise der Gnade aber behauptet, sie sei keine unwiderstehliche. Ueber den Punkt, ob die, welche vermöge des Glaubens durch die Gnade erneut worden, durch ihre Nachlässigkeit diese Gnade wieder verlieren könnten oder nicht, erklärte man nichts festsetzen zu wollen, bevor es genauer nach der heiligen Schrift untersucht worden sei. So gemäßigt die fünf Sätze abgefaßt waren, so waren doch die Anhänger des strengen Calvinismus damit unzufrieden; sie erhielten den Sieg auf der Synode zu Dordrecht†) 1618 bis 1619, welche die fünf

*) J. Uytenbogaert leven, kerckelijke Bedieninge ende zedige verandwoording, 1646. 4.

**) Philipp ■ Limborch, historia vitae S. Episcopii, Amsterd. 1701.

****) Walch, Religionsstreitigkeiten außer d. luth. Kirche III, 540.

†) Acta synodi nationalis Dordrecht habitae, Dortr. 1620. 4. Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrantium 1620. 4. Joh. Halesii

Sätze verdamnte und ihnen die unbedingte Gnadenwahl entgegstellte; doch hieß es: nach einem ewigen Rathschlusse Gottes werden die Nichterwählten dem gerechten Gericht überlassen. Das Concil blieb also in den Grenzen des Infralapsarismus stehen. Viele von den milder Gesinnten hätten eine ausdrückliche Verdamniß der harten, von den Supralapsariern ausgesprochenen Sätze gewünscht, aber auch damit drang man bei der strengsten Partei nicht durch. Allmählig entwickelten die Remonstranten in ihrer Confession*) und Apologie**) ihre Lehre weiter; ***) sie verstanden unter der Prädestination nur das Allgemeine, den göttlichen Rathschluß, wodurch Alle, welche glauben werden, zum ewigen Leben erwählt seien, und wendeten die Bestimmung nicht darauf an, wie man zum Glauben komme. Um den Glauben hervorzubringen, heißt es, werden erfordert von Seiten Gottes Argumente für die Wahrheit, denen sich nichts entgegenhalten lasse, von Seiten des Menschen die fromme Gelehrigkeit des Gemüthes. Glaube und Unglaube wird daher entschieden durch das verschiedene Verhalten des menschlichen Gemüthes zu der dargebotenen Wahrheit. Von der Gnade sei Anfang, Fortschritt und Vollendung alles Guten abzuleiten.

Ein erneuter Versuch, der absoluten Prädestinationslehre eine mildere Einkleidung zu geben, erregte innerhalb der reformirten Kirche abermals einen Streit. Amhrait (Amhraldus),†) Professor zu Saumur, und der Prediger Paul Testart ††) in Blois suchten das Anstößige daran hinwegzuräumen durch die Unterscheidung eines allge-

historia concilii Dordraceni; J. L. Mosheimius latine vertit Hambg. 1724. Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae.

*) Confessio sive declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis religionis christianae, 1622 von Episcopus verfaßt, dess. Werke II, II, p. 69.

**) Apologia pro confessione sive declaratione sententiae etc. 1628 ebenfalls von Episcopus.

***) G. Zeltneri breviarium controversiarum cum Remonstrantibus agitatarum, Norimbg. 1719.

†) Traité de la prédestination et de ses principes differents, Saumur 1684. Moysse Amyraut, sa vie et ses écrits par Charles E. Saigey, Strassb. 1849. Moses Amhraldus von A. Schweizer in Baur's u. Zellers theologisch. Jahrb. 1852. 1. 2.

††) Tous les synodes nationaux des églises reformées de France par Aymon, t. II.

meinen und eines bedingten göttlichen Rathschlusses, wodurch diese Theorie den Namen des universalismus hypotheticus erhielt. Der allgemeine Rathschluß sei, Allen das Heil zu verleihen, wenn sie glauben würden. Dieß ward aber durch die Einschränkung aufgehoben, daß nach einem besonderen und unbedingten göttlichen Rathschluß nur eine bestimmte Zahl Auserwählter durch seine unwiderstehliche Gnade zum Glauben geführt werden solle. Den allgemeinen Willen Gottes nannten sie einen bloß abstrakten, den besondern das decretum efficax. Vermöge jener allgemeinen Gottesoffenbarung könnten Alle zur Seligkeit gelangen, aber die allgemeine Berufung giebt nur ein physisches Vermögen zu glauben, welchem das durch die Erbsünde verursachte Unvermögen entgegenstehe. Dieß könne nur durch die gratia efficax gehoben werden, welche Gott allein den Auserwählten verleihe. Amhrant stimmte mit Zwingli überein in der Ansicht über das Verhältniß der Heiden zum Heil. Wenn irgend jemand sich zu Gott befehrt und das Heil durch die göttliche Gnade zu erlangen sucht, so wird er dazu kommen, wenn ihm auch die bestimmte historische Kenntniß von Christo fehlt. Die Nationalsynode von Alençon 1637 sprach sich gegen die Lehre aus, doch schonend gegen die Personen. Milder ward die Lehre auf der Synode zu Charenton 1644 beurtheilt. Zu den heftigsten Gegnern dieser Theorie gehörte Friedrich Spanheim, dagegen vertheidigten David Blondel*) und Dalläus**) den Amhrant.

Auch in der Prädestinationslehre hätte die katholische Kirche, gegen deren Dogma jene gerichtet war, sich gegen die Bestimmungen der Reformatoren erklären müssen. Aber sie war durch ihre eigene Spaltung in einer mißlichen Lage. Niemals konnte hier die streng augustinische Partei zur Herrschaft kommen; man scheute sich für oder gegen eine der beiden mächtigen Parteien zu entscheiden und war auf dem tridentinischen Concil in Verlegenheit. Die protestantische Lehre wollte man verdammen und die augustinische Schule wollte man schonen; es blieb also kein anderes Mittel, als die Zweideutigkeit: man verdamnte dem Buchstaben nach die protestantische Lehre, während

*) D. Blondel, actes authentiques des églises réformées touchant la paix et charité fraternelle, 1655.

**) J. Dallaei apologia pro duabus ecclesiarum in Gallia protestantium synodis nationalibus adversus F. Spanhemii exercitationes de gratia universali 1655.

man sich so zweifelhaft ausdrückte, daß beide katholische Parteien damit zufrieden sein konnten. Die gewandten dialektischen Formeln, die Zweideutigkeit im Gebrauch der Begriffe *liberum arbitrium*, *posse* und ähnlicher, hatten hinlängliche Bahn dazu gebrochen. Das tridentinische Concil erklärt unter andern:*) die, welche durch die Sünde von Gott entfremdet waren, werden durch seine erregende und helfende Gnade zu ihrer Bekehrung, indem sie dieser Gnade frei beistimmen und mit ihr wirken, tüchtig gemacht. Der Mensch wirkt auch etwas, indem er jenen göttlichen Einfluß aufnimmt. Es erhellt leicht, wie unbestimmt alles dieß gehalten ist. Diesen Kanon konnten auch die annehmen, welche die Gnade nicht völlig unabhängig von der freien Selbstbestimmung wirkend dachten; denn es heißt unter andern: wenn Jemand behauptet, daß nach dem Sündenfall der freie Wille ganz erloschen sei, so sei dieß für eine von dem Satan selbst eingeführte Erdichtung zu halten. Wiederum kam es aber auch an dieser Stelle darauf an, zu definiren, was man unter dem freien Willen verstand. Kurz nachdem die Bestimmungen entworfen waren, um 1548, beriefen der Dominikaner Dominico Soto und der Franziskaner Andrea Vega, obgleich sie von entgegengesetzten Standpunkten ausgingen und in allen Punkten einander widersprachen, sich doch beide auf diese Sätze des tridentinischen Concils.***) Man hat katholischer Seits grade deswegen die Weisheit des Concils gerühmt; allein das Concil hätte dann aussprechen müssen, was das Wesentliche sei. Es übte vielmehr eine diplomatische Kunst aus, welche einer Versammlung von Lehrern der Kirche unwürdig ist. Die nachtheiligen Folgen zeigten sich in den immer von Neuem ausbrechenden Streitigkeiten. Durch den Einfluß der Reformation wurde auch innerhalb der katholischen

*) Sessio VI, c. 5: declarat" (synodus) ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur; ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest; neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.

**) Sarpi, Geschichte des tridentinischen Concils, übersetzt von Rambach II, S. 443.

Kirche eine reformatorische Richtung hervorgerufen, welche sich dem Augustin angeschlossen. Zu ihr gehörte Michael Bajus*) auf der Universität Löwen. Pius V. verdammt 1567 79 Sätze desselben, aber ohne zu erklären, in welchem Sinne er sie verdammt habe. Der Streit ward wieder erregt, als der Jesuit Molina**) um 1588 ein Werk über die Vereinigung zwischen freiem Willen, Gnade, göttlicher Präsciencz und Prädestination herausgab. Er behauptete, kein Mensch könne ohne die göttliche Gnade selig werden; aber diese werde einem Jedem ertheilt, wenn er nur die übrig gebliebenen Kräfte des freien Willens gebrauche; die Gnade werde ihm verliehen kraft der Wirkungen des Verdienstes Christi. Er unterschied ferner eine nothwendige Erkenntniß Gottes, eine freie und eine mittlere, ***) um vermöge der letzteren die bedingte Prädestination Gottes festzuhalten. Sein System entfernte sich also deutlich von dem Augustinischen; es gab den Anstoß zu heftigem Streit zwischen den Jesuiten und Dominikanern. Der Papst Clemens VIII. ließ die Sache untersuchen in den congregationes de auxiliis gratiae; aber Paul V. hob deren Sitzungen auf, ohne eine Entscheidung zu geben.†)

Eine neue reformatorische Richtung, von augustinischen Prinzipien ausgehend und den Jesuitismus bekämpfend, wurde im siebzehnten Jahrhundert durch den Abt von St. Cyran††) und den Bischof von Ypern Cornelius Jansenius angeregt. Als nach des Letzteren Tode um 1640 sein Werk, Augustinus†††) erschien, wußten

*) Melchior. Leydeckeri historia Jansenismi, Trajecti ad Rhenum 1695. — Du Chesne, histoire du Bajanisme, Douay 1731.

**) S. Gieseler III, II, 614. Potest homo per vires naturae cum solo concursu generali Dei assentiri mysteriis supernaturalibus, sibi propositis et explicatis (qualia sunt, Deum esse triunum in personis, Christum esse Deum et similia), tanquam a Deo revelatis actu mere naturali. — Homini tamen sic assentienti supernaturalibus mysteriis Deus ex certa lege a se cum filio suo statuta gratiam confert, auxiliave, quibus ille credat ut oportet ad salutem.

***) Id est, scientia futurorum contingentium dependentium a causa libera, ante actuale decretum divinae voluntatis, volentis vel saltem permittentis illa futura esse vel futura absolute, vel futura sub conditione.

†) J. H. Serry, historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. libri IV. 1700, Appendix 1701. ed. 2. 1709.

††) Oeuvres chretiennes et spirituelles. Lyon 1679. 4 voll.

†††) Augustinus, sive doctrina Aug. de humanae naturae sanitate, aegritu-

sich die Päbste abermals nur so zu helfen, daß sie die ausgezogenen Sätze ohne Erklärung des Sinnes verdammt. Dadurch wurde der Jansenistische Streit*) nur um so heftiger.

So sehr Socinius in manchen Punkten mit den Pelagianern übereinstimmt, so doch nicht in dieser Lehre. Er erklärt sich bestimmter als Pelagius über den Begriff der Gnade:**) durch die Macht der Gewohnheit sei eine große Neigung zur Sünde in die menschliche Natur gekommen, weshalb der Mensch einer äußerlichen und innerlichen Hülfe Gottes bedürfe. Die erste schreckt durch Drohungen von dem Bösen ab, und treibt zum Guten an durch die Verheißung der zukünftigen Güter. Die innere Hülfe Gottes besteht theils darin, daß Gott den Gläubigen ein gewisses Vorgefühl der ihnen verheißenen Güter giebt, theils, daß er durch seine Erleuchtung seinen in dem geoffenbarten Wort enthaltenen Willen deutlich erkennen läßt. Die Hülfe der Erleuchtung mußte mehr auf dem Standpunkte des alten Testaments statt finden, weil hier noch keine so vollkommene Offenbarung gegeben war. Auf dem neutestamentlichen Standpunkte findet mehr die Hülfe der anderen Art statt, weil die dem Menschen verheißenen Güter unsichtbarer Art sind. In sofern ist der heilige Geist ein Unterpfand in den Herzen der Gläubigen. Immer aber erklärt er die äußerliche Hülfe Gottes, die äußerliche Offenbarung in seinem Wort für die Hauptsachen, die innere sei nur Unterstützung der äußeren. Es wird also vorausgesetzt, daß der Glaube selbst unabhängig von allen Gnadewirkungen zu Stande komme, wie dieß auch genau mit seiner Lehre von dem Werthe des Glaubens zusammenhängt. Ueberall die gleiche Verkenntung der religiösen Ueberzeugung; sie soll auf nur logischem Wege entstehen; er nimmt an, die Thatfachen durch welche diese Lehre beglaubigt werde, seien von der Art, daß der Vortrag derselben hinreiche, um jeden nicht ganz verdorbenen Menschen zum Glauben und

dine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses, Lov. 1640. Paris. 1641. 3 tom. fol.

*) Leydecker. Historia Jansenismi 1695. Gerberon, histoire générale du Jansenisme Amsterd. 1700. 3 voll. Fontaine, Mémoires pour servir a l'histoire de Port-Royal Col. 1738. 2 voll. Reuchlin, Gesch. von Port-Royal. Der Kampf des reformatorischen und jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. u. XIV. Hamburg 1839. 44. 2 Bde. Sainte-Beuve, histoire de Port-Royal. Paris 1840. Ranke, die röm. Päbste, III. S. 136.

**) Praelectiones theologiae. De libero hominis arbitrio deque aeterna e praedestinatione cap. V sq.

Gehorsam in der Hoffnung zu bringen. Nichts weiter wird vorausgesetzt, als ein Wahrheitsfönn, der sich belehren läßt. Deshalb gilt der Glaube bei Gott so viel, und deshalb ist er Grund zur Rechtfertigung. Er befolgt das Interesse, jede Wirkung der göttlichen Gnade, welche mit dem freien Willen nicht bestehen kann, zurückzuweisen; doch will er dabei nicht über alle Wirkungen Gottes absprechen. Wir reden, sagt er, hier nur von der gewöhnlichen Wirksamkeit Gottes, und schließen solche Fälle nicht aus, in welchen Gott zuweilen auf andere Weise den Menschen zu Hölfe kommt; denn wer kann Gottes Gerichte genug erkennen? In dem Rakowischen Katechismus wird der heilige Geist als die Kraft bezeichnet, welche Gott gewissen Menschen mittheilt, um sie vor anderen auszuzeichnen, und sie zu seinem Dienste zu weihen.

g. Die Lehre von der Kirche.

Der ganze katholische Standpunkt beruhte darauf, daß die Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christo abhängig gemacht wurde von der Vermittlung durch die Auctorität der Kirche, und diese ward daher als das Ursprüngliche hervorgehoben. Söngegen die Reformation mußte von ihrem materialen Prinzip aus, von der unmittelbaren Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christo, auch eine Umstellung des Verhältnisses zur Kirche bewirken. Man gelangte zum Begriff der Kirche, indem man von der gemeinsamen Thatsache des Glaubens an den Erlöser ausging, und mußte daher denselben auf innerliche Weise fassen; weshalb in der Augsburger Confession*) die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen definirt wird, in welcher die Lehren recht gelehrt und die Sacramente recht verwaltet werden. Die katholische Lehre von einer nothwendigen Einheit der Verfassung wird bekämpft und behauptet, zur wahren Einheit sei genug die Uebereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sacramente. Die Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche wird

*) Art. VII. Item docent, quod una Sancta Ecclesiä perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, sen ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Sicut inquit Paulus (Eph. 4, 5. 6): Una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium etc.

zwar hier nicht angewendet, aber diese Unterscheidung folgte von selbst aus der genetischen Entwicklung dieses Begriffes. Das Verschweigen dieser Distinction veranlaßte aber den Mißverstand donatistischer Art, als ob jede Gemeinde, in welcher sich unwürdige Mitglieder befinden, dadurch aufhöre eine wahre Kirche zu sein. Um sich hiegegen zu verwahren bestimmte die Augsburger Confession,*) daß, obgleich die Kirche im eigentlichen Sinne die Gemeinde der Heiligen sei, doch in diesem Leben viele Heuchler und Böse mit derselben vermischt seien. Es ergab sich also der Unterschied zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Kirche. Da nun aber die katholischen Theologen die Dunkelheit in den Bestimmungen der Confession benutzten, um in der Confutation**) die Protestanten donatistischer Irrthümer zu beschuldigen, so wurde dieser Artikel in der Apologie***) ausführlicher entwickelt. Die Kirche, sofern man darunter eine äußerliche Gemeinschaft der Bösen und Guten, die Gemeinschaft ferner der äußerlichen Dinge und Gebräuche verstehe, wurde unterschieden von der Kirche im eigentlichen Sinne, welche nichts anderes sei als das Reich Christi. Die Kirche in dem vorzüglichen Sinne sei die Gemeinschaft des Glaubens und des Geistes in den Gemüthern; sie bestehe vornehmlich in der innwendigen Gemeinschaft der ewigen Güter, habe aber dabei äußerliche Zeichen, woran man sie erkennen könne: es sei zu unterscheiden das Reich Gottes im alttestamentlichen und neutestamentlichen Sinne; auf alttestamentlichem Standpunkte hätten in gewissem Sinne wohl auch die Bösen zum Reiche Gottes gerechnet werden können, weil alle geborne Juden von den Heiden abge sondert waren durch dieselben leiblichen Verheißungen; aber die Kirche auf neutestamentlichem Standpunkt sei ein geistliches Reich, d. h. ein solches, welches nicht durch bürgerliche Gebräuche von den Völkern abge sondert sei, sondern das wahre Volk Gottes, wiedergeboren durch den heiligen Geist. Also auch hier die Unterscheidung der eigentlichen und uneigentlichen Kirche. Es wird der Annahme widersprochen, in welcher die römische Kirche sich allein die katholische nenne und behauptet, der Artikel des apostolischen Sym-

*) Art. VIII. *Quamquam Ecclesia proprie sit congregatio Sanctorum et vere credentium: tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti Sacramentis, quae per malos administrantur.*

**) Art. VII. VIII.

***) Apolog, Art. IV.

bolum von der ecclesia catholica habe den Zweck, daß man die Kirche nicht für eine äußerliche Gemeinschaft gewisser Völker, sondern vielmehr für die Gemeinschaft der Menschen halten solle, welche durch die ganze Welt zerstreut sind, in dem Evangelium aber mit einander übereinstimmen, denselben Christus, heiligen Geist und Sacramente gemein haben, mögen sie dieselben Gebräuche oder andere befolgen. Der Begriff der Gemeinschaft der Heiligen wurde gegen den Mißverstand verwahrt, als ob es sich um subjektive Heiligkeit handele; nicht an sich selbst seien die Mitglieder der Kirche heilig, sondern weil sie durch den Glauben an Christus geheiligt seien. Die ganze christliche Kirche, sagt Luther, ist heilig, nicht in sich selber, sondern in Christo und durch Christi Heiligkeit.*)

Epochemachend ist in der Geschichte dieser Lehre die Entwicklung welche Zwingli gab, in welcher zuerst beide Beziehungen des Begriffes klar unterschieden und ausgesprochen werden. Auch er**) geht von dem materialen Prinzip der Reformation aus; Christus sei der Fels, auf welchem die Kirche, das ist die Gemeinschaft der Gläubigen, erbaut sei. Daraus ergibt sich ihm der Begriff einer Gemeinschaft aller durch einen Glauben und einen Geist verbundenen Menschen; hat Jemand alle seine Zuversicht auf Gott durch Christum gesetzt, so ist er in der Kirche, d. h. in der Gemeinschaft aller frommen Christen. In dem Antibolum (1524) unterscheidet er erstens die Kirche in dem Sinne, welcher Alle umfaßt, die sich zu Christo bekannt haben, sich in der äußeren Gemeinschaft der Christen befinden, wenn sie auch zu den wahrhaft Gläubigen nicht gehören, und zweitens die Kirche wie sie

*) Vgl. J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttgart. 1853.

**) Uslegen und Gründ der Schlußreden oder Artikel. 1523. Werke I, S. 169. Art. VIII, S. 201. Sie mag ein Jeder in jm selbst erfinden, ob er in der kirchen syn oder nit; namlich hat er all sin züversicht, hoffnung und trost zu gott durch Christum Jesum, so ist er in der kirchen, das ist, in der gemeinsame aller frommen christen: denn hat er den einigen luterer glauben Christi, so hat er den geist gottes, der ist einig und mag nieman zweyerley glauben haben in ein einigen geist. Darum alle rechtgläubigen in einem geist sind, müßend auch ein einigen glauben und hoffnung in ein einiges gut, deß sy der geist bericht, haben. Darwiderum alle, so in die creaturen jr hoffnung habend, die sind nit in der kirchen oder husen der frommen christen: denn das einig, wie obstat, das us dem einigen geist gottes kummt, und in jm einigen verstanden wirt, das habend sy nit, das ist, daß der einig gott jr züversicht syn, sunder sy sind vertröst uf blöde irrende zerbrochne menschen.

Ep̃h. 5 bezeichnet wird, welche ohne Flecken ist, in sofern nur die darunter verstanden werden, welche an die Erlösung durch Christum glauben; sie allein sind die Kirche Christi im wahren Sinne. Die Gemeinschaft der durch Christum Geheiligten ist die Kirche, welche nicht irren kann, denn sie ist gegründet auf das Wort Gottes. In seinem Bekenntniß an Karl V. 1530 bedient er sich für die sichtbare Kirche des Ausdruckes der *ecclesia sensibilis*.

Bei Calvin tritt der Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft stark hervor. Er sagt: Unter der Kirche verstehen wir nicht bloß die *ecclesia visibilis*, sondern alle Auserwählten Gottes, zu welchen auch die Verstorbenen gehören. Davon unterscheidet er den Begriff der äußerlichen Kirche, als der besonderen christlichen Gemeinschaft; nur durch diese kann man den Eingang zum ewigen Leben erlangen; außerhalb derselben giebt es keine Vergebung der Sünden, kein Heil. Die Merkmale dieser Kirche sind, daß das Wort Gottes rein verkündet, und die Sacramente nach der Einsetzung rein verwaltet werden. Die allgemeine Kirche wird so genannt, in sofern sie die Gläubigen aus allen Völkern umfaßt. Hier kommt es nicht an auf die Uebereinstimmung in allen, sondern nur in den wesentlichen Lehren. (Instit. lib. IV.)

Auf die Gestaltung des Begriffes der Kirche hat bei Luther und Melancthon besonders auch die neue Richtung Einfluß, welche aus dem Gegensatz gegen die einseitigen subjektivirenden Tendenzen hervorging, die Alles nur auf das Innerliche bezogen, das Objektive und Positive herabsetzten, und weil keine Kirche ihrem Idealismus hinlänglich entsprach, zum Separatismus neigten. Früher war der Gegensatz gegen die Veräußerlichung des Begriffes in der katholischen Kirche das Bestimmende, jetzt mußte die Bedeutung der sichtbaren Kirche gegen die einseitige Festhaltung des Begriffes der unsichtbaren zur Anerkennung gebracht werden. Hiegegen kämpfend fand man sogar den Begriff der unsichtbaren Kirche eine Zeit lang bedenklich. Melancthon selbst sagt: diese Stellen handeln nicht von einer platonischen Idee, sondern von einer sichtbaren Kirche, und Luther: sie sagen der Geist müsse es thun; der barmherzige Gott bewahre uns vor der christlichen Kirche in der eitel Heilige sind. Man nahm daher den Unterschied der unsichtbaren und sichtbaren Kirche von der reformirten Kirche in der lutherischen nicht an, was große Schwierigkeiten bewirkte wenn man sich in den Streitigkeiten gegen Mißdeutungen verwahren wollte.

h. Die Lehre von den Sacramenten.

Das tridentinische Concil *) bestätigte die von der Scholastik entwickelten Bestimmungen: die Sacramente des neuen Bundes stellen die Gnade, welche sie bedeuten dar und theilen sie denen wirklich mit, welche ihr kein Hinderniß entgegen stellen.

Luther von seiner tieferen Auffassung der Sünde aus verwarf die rechtfertigende Kraft des Aeußerlichen in den Sacramenten und führte Alles auf den Glauben zurück. Der Glaube, sagt er, muß sich das Göttliche aneignen, alles Andere kann nur Zeichen sein zur Wirkung und Bildung des Glaubens. **) Gott hat die Zusage an ein Zeichen geknüpft zu mehrerer Sicherung und Stärkung unseres Glaubens. Bei jedem Sacrament sei zu unterscheiden das Wort der göttlichen Verheißung und das äußerliche Zeichen, welches von Gott geordnet ward, das Wort und die Verheißung dem sinnlichen Menschen darzustellen. Die Hauptsache ist das Wort; der Mensch kann ohne Sacrament, aber nicht ohne das Wort selig werden; ich kann das Sacrament in der Messe täglich genießen, wenn ich nur das Wort Christi vor mich halte.

Damit stimmt Melancthon überein: es ward zur Verheißung das Zeichen hinzugegeben als gewisse Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns. Der Mensch soll bei dem Sacrament so fest überzeugt sein von der göttlichen Gnade, als wenn Gott für ihn ein Wunder thäte. Er wünscht für sacramentum einen anderen Namen: signum, symbolum, tessera, σφραγίς. Ohne Zeichen kannst du gerechtfertigt werden, also ist es nicht das Zeichen, was rechtfertigt; die Taufe und das Abendmahl sind Nichts, sondern sind nur Zeugnisse des göttlichen Willens.

So sehen wir, daß das Subjektive in der Lehre vom Sacrament von Luther und Melancthon überwiegend hervorgehoben wurde;

*) Concil. Trid. Sess. VII, Canon 6: Si quis dixerit Sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam, non ponentibus obicem, non conferre, quasi signa tantum externa sint accepta per fidem gratiae, vel iustitiae, et notae quaedam Christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit. Canon 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam; sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

**) Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat.

aber schon jetzt giebt sich das Eigenthümliche der Lutherischen Lehre darin zu erkennen, daß zugleich das Objektive geltend gemacht wird; denn auch das äußerliche Zeichen hat eine Bedeutung: es ist von Gott eingesetzt, um die Verheißung zu besiegeln.

In der ersten Hinsicht kam Zwingli mit Luther überein, unterschied sich aber durch einseitigere Hervorhebung des Subjektiven. Wie Luther ging er von der Entgegensetzung des Glaubens gegen das *opus operatum* aus. Aber er ging weiter als jener; wollte Alles nur auf das Geistige zurückführen, die Religion von allen nothwendigen Beziehungen zum Sichtbaren frei machen. Auf den inneren Menschen, sagt er, kann Gott allein wirken, und Gottes Wirkung ist an nichts gebunden. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn der Mensch glaubt, daß etwas Aeußerliches auf sein inneres Leben einwirken könne. Der Glaube bedarf auch keines äußerlichen Zeichens zu seiner Anregung, denn der wahre Glaube ist nicht ein bloßes Meinen, sondern etwas unmittelbar Gewisses, eine innere Erfahrung. Wer dieses Unmittelbare einmal hat, dem kann es nicht verborgen bleiben, und er bedarf keines äußerlichen Zeichens um darauf geführt zu werden. In seinem Bekenntniß*) sagt er: die vom heiligen Geist bewirkte Gnade braucht kein Geleit; wir lesen in der heiligen Schrift nie, daß äußerliche Zeichen den Geist mit sich führen. Zwingli ist es also die Hauptsache, auf die unmittelbare Thatsache des Glaubens, der inneren Erfahrung das subjektive christliche Bewußtsein zurückzuführen und dieß nicht an ein äußerliches Zeichen zu binden. Die Sacramente erhalten daher für ihn eine andere Bedeutung: sie führen uns nur sichtbarlich zur Kirche, der wir wesentlich und unsichtbar schon angehörten, sind also nichts, als gewisse Zeichen, durch welche der Mensch entweder in die Kirche aufgenommen wird, oder sich als ihr Mitglied bewährt, als *candidatus* oder als *miles ecclesiae*. Die Kirche viel mehr, als er selbst, wird von seinem Glauben vergewissert; nicht ein Zeichen

*) III. Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut' dispensent. Nam gratia ut a spiritu divino sit aut datur: ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium: ipse enim est virtus et latio qua cuncta feruntur, non qui ferri debeat; neque id unquam legimus in scripturis sacris, quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferrent spiritum, sed si sensibilia unquam lata sunt cum spiritu: jam spiritus fuit qui tulit, non sensibilia.

zur Belebung für ihn selbst, sondern ein Zeugniß für Andere. Er wünscht auch die Bezeichnung Sacrament abgeschafft zu sehen. *)

Es ergibt sich hier eine tiefe Differenz der religiösen Richtungen: die lutherische ist mehr realistisch, die schweizerische mehr idealistisch; sie würden sich verschieden entwickelt haben, wenn auch kein Streit ausgebrochen wäre. Besondere Ursachen aber veranlaßten, daß die Differenz in einen offenen Gegensatz über ging. Am meisten that hierzu die Lehre vom Abendmahl. Derselbe Gegensatz gegen die schwärmerischen Richtungen, unter welchem Luther und Melancthon ihre Lehre von der Kirche veränderten, hatte Einfluß auf die Gestaltung ihrer Lehre von den Sacramenten. Um der einseitig subjektivistischen Richtung zu begegnen, legte man noch mehr Gewicht auf das Objektive. Davon zeugt die Augsburger Confession, **) indem sie lehrt, daß die Sacramente nicht bloß angeordnet seien, um *notae professionis* zu sein, sondern als Zeugen und Zeugnisse der göttlichen Gnade gegen uns, uns gegeben zur Anregung und Stärkung des Glaubens. Die Verheißungen werden durch die Sacramente dargeboten und gezeigt. In den späteren Ausgaben der *Loci* suchte Melancthon den höheren Zweck der Sacramente nachzuweisen, und den von Zwingli angegebenen nur als einen untergeordneten darzustellen.

In merkwürdiger Weise kam dieser Begriff der Sacramente in einem Gespräche, welches 1520 zu Wittenberg mit Schwenkfeld, welcher jener innerlichen und subjektivirenden Richtung angehörte, gehalten wurde. Er behauptete, Christus habe die Sacramente nur gebraucht als temporäre Symbole für die göttliche Sache, die Gemeinschaft mit Christo und seinem Geiste. Er tadelte die Lutheraner, daß sie den Sacramenten zu viel beilegen, indem sie sie ein Siegel des Glaubens nennen. Bugenhagen erwiderte: warum dieß nicht? die Menschen sind schwach im Glauben; sie bedürfen die Versicherung ihrer Rechtfertigung, welche ihnen durch die Einsetzung Christi ver-

*) *Commentarius de vera et falsa religione. De sacramentis. Opp. III, pag. 228.*

**) Art. XIII. *De usu Sacramentorum docent, quod Sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostendantur.*

liehen wird. Dagegen Schwentkfeld: habe ich den Glauben, so habe ich Gottes Geist; habe ich aber nicht den Glauben, so giebt ihn mir auch das Sacrament nicht.

Calvin steht in vermittelnder Richtung. Von der einen Seite erhebt er sich gegen jede Vorstellung von einer magischen Wirkung, von der andern hält er das Objectiv fest. Die Sacramente sind nicht bloß Zeichen, sondern von Gott eingesetzte Zeichen, welche dem Menschen die göttliche Verheißung bezeichnen; es sind die äußerlichen Symbole, durch welche Gott die Verheißungen seiner Gnade unserem Gewissen besiegelt, die Schwäche unseres Glaubens und wiederum unsere Liebe ihm bezeugt wird. Die Sacramente bewirken dieß nicht wegen einer geheimen magischen Kraft, sondern weil sie zu diesem Zweck von dem Herrn eingesetzt sind, und sie können ihn nur erreichen, wo innerlich die Wirksamkeit des heiligen Geistes hinzukommt, wodurch allein den Sacramenten der Weg zum Herzen gebahnt wird; sie sind also wirksam nur bei den Prädestinirten.

Mit der Zahl der Sacramente beschäftigt sich Luther in seiner Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche. Sacrament, sagt er, kann man nennen alles das, woran eine Verheißung Gottes geknüpft ist. Danach würde noch mehr als nach der katholischen Lehre zu den Sacramenten gerechnet werden können. Später fügt er den Begriff eines mit der Verheißung verbundenen und von Gott dazu eingesetzten Zeichens hinzu. Nach dieser Beschränkung schließt er die anderen Sacramente aus, und läßt nur zwei: Taufe und Abendmahl zu.

So mußte auch die sacramentliche Bedeutung der Buße, welche er zuerst gelten ließ, wegfallen; denn es fehlte das Merkmal des sichtbaren Zeichens. Er gelangte auf diesem Wege zu dem Begriff von der Buße, welcher seiner Lehre von dem Glauben entspricht: die Buße sei nichts anderes als Weg und Wiederkehr zur Taufe, eine Wiederholung derselben. Melancthon erklärt sich in der Apologie: es komme darauf an, daß man die in der heiligen Schrift angeordneten Gebräuche nicht vernachlässige, sonst mache es nichts aus, wenn man manches Andere, was zum Unterricht der Menschen dient, zu den Sacramenten hinzuzähle; wenn man aber die Sacramente definire als Gebräuche, welche von göttlicher Einsetzung herrühren und mit denen eine Gnadenverheißung verbunden sei, so sei es leicht zu urtheilen, welche Handlungen eigentlich dazu gehören; Zeichen die ohne eine

göttliche Vollmacht eingesetzt sind, seien keine sicheren Zeichen für die Gnade. Damals wurde, was Luther verworfen hat, die Absolution, noch als sacramentum poenitentiae hinzugenommen. Ferner, nachdem Melancthon sich gegen das alte Testament und den katholischen Begriff vom Priesterthum verwahrt hat, will er es gelten lassen, daß man in Bezug auf den Dienst des Wortes von einem Sacrament der Ordination rede, welches in der Handauslegung sein Zeichen habe. In der Absicht, das Predigamt in seiner hohen Bedeutung darzustellen, ist Melancthon auch an anderen Stellen dazu geneigt; aber die Macht des protestantischen Prinzips wirkte, daß die Zahl der Sacramente auf zwei eingeschränkt wurde.

1. Die Lehre von der Taufe.

Das Prinzip der Reformation konnte nach seiner materialen wie nach seiner formalen Beziehung leicht dazu führen, die Kindertaufe, welche sich seit dem dritten Jahrhundert in Ansehen gebracht hatte, einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Denn die Kindertaufe hatte ihre Auctorität durch die Tradition empfangen, welcher nach dem protestantischen Prinzip kein entscheidendes Gewicht zukam. Es fragte sich also in dieser Hinsicht, wie sich die apostolische Einsetzung der Kindertaufe beweisen lasse, und in der anderen Hinsicht, wie der Glaube, von dem Alles ausgehen soll, bei den Kindern nachgewiesen werden könne. Die Reformatoren hatten sich dem herrschenden Gebrauche angeschlossen und wurden erst von außen her zu Prüfungen veranlaßt. Die Zwickauer Schwärmer nämlich, welche 1522 nach Wittenberg kamen, waren auch eifrige Gegner der Kindertaufe, erregten Streit darüber und setzten die Wittenberger in Verlegenheit. Melancthon*) äußerte in einem Schreiben an den Churfürsten, daß sie der Satan an einem weichen Orte angegriffen habe; denn er wußte nicht, wie er jene Schwärmer widerlegen sollte; er halte es für besser, über diesen Gegenstand nicht zu streiten, weil an diesem Artikel nicht Sonderliches liege. Auf Luther konnten die Zweifel der Schwärmer so großen Eindruck nicht machen; er wußte sich leichter zu helfen, wenn er auch mehr durch Machtsprüche als durch Gründe die Einwürfe niederschlug. Er gab zu, daß die Kirche die Macht habe, die Kinder gar nicht zu taufen; aber die Gegner könnten auch nicht

*) Schneider, Bibliothek der Kirchengesch. II, 320.

beweisen, daß die Kindertaufe der Schrift zuwider sei; wer könne wissen, ob Gott nicht in der frühen Kindheit den Glauben wie im Schlaf vorbereite; ferner sei zur Taufe tragen nichts Anderes, als zu dem gegenwärtigen Christus tragen, der stets annehme, was man zu ihm bringe. Diese Gründe drangen durch, und so wurde die Nothwendigkeit der Kindertaufe festgehalten. Die Augsburger Confession*) behauptete gegen die Wiedertäufer, daß die Taufe zum Heil nothwendig sei, daß die Kinder getauft werden müssen, welche durch die Taufe Gott dargebracht werden. Die Wiedertäufer wurden auch deshalb verdammt, weil sie lehrten, daß die Kinder ohne Taufe selig werden könnten. Durch die Form dieses Artikels konnte der Irrthum begünstigt werden, als ob die Verdammiß der ungetauften Kinder zu lehren sei. In der neuen Ausgabe seiner Loci vertheidigte Melancthon die Kindertaufe durch das Zeugniß der Tradition seit Origenes Zeit, und weil das Reich Gottes sich auch auf die Kinder beziehe. Vergeltung der Sünden ferner sei nicht bei denen, welche ohne das Evangelium seien; folglich sei die Taufe der Kinder nothwendig; der Auftrag Christi zu taufen, beziehe sich auf Alle, also auch auf die Kinder; endlich, die Taufe sei statt der Beschneidung eingetreten. Was die Wirkungen betrifft, so erklärt er, der heilige Geist werde den Kindern durch die Taufe verliehen und bringe eine neue Richtung zu Gott nach ihrem Maße hervor.**)

In Zwinglis Lehre von den Sacramenten hat die Kindertaufe eine gute Stelle: sie gilt ihm für ein bloß symbolisches Zeichen mit welchem gar keine höheren Einwirkungen verbunden sind, wodurch die Kinder der Christen als Christen bezeichnet und verpflichtet werden ihr Leben demgemäß einzurichten; auch die Eltern, sie entsprechend zu erziehen. Zum Beweise für die Kindertaufe beruft auch er sich auf die Beschneidung, auf die evangelische Erzählung, daß Christus die Kinder zu sich kommen ließ, und auf die Taufe des Johannes: denn wie die-

*) Art. IX. De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per Baptismum offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptizandi qui per Baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damoant Anabaptistas, qui improbant Baptismum puerorum et affirmant pueros sine Baptismo salvos fieri.

**) Verissimum est in omnibus adultis requiri poenitentiam et fidem; sed de infantibus hoc satis est tenere: spiritus sanctus per baptismum eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinationes ad Deum pro ipsorum modo.

fer auf den noch zu offenbarenden Christus getauft habe, so dürfe es geschehen auch bei den Kindern. *)

Calvin vergleicht ebenfalls die Taufe mit der Beschneidung: Gott bezeichne dadurch, daß er nicht nur mit den Eltern, sondern auch mit der Nachkommenschaft sein werde. Die Taufe sei ein Siegel des zu schließenden Bundes; Christus habe die Kinder gesegnet, sie dem himmlischen Vater empfohlen, gesagt, solcher sei das Himmelreich; wenn die Kinder Christo zugeführt werden sollen, warum dürfen sie nicht das Symbol der Gemeinschaft mit Christo empfangen? Auch im neuen Testamente sei von der Taufe ganzer Familien die Rede, und die frühe Anwendung der Kindertaufe lasse schließen, daß sie aus der apostolischen Zeit hergekommen sei. Die Kindertaufe sei wichtig auch für die Eltern als Siegel der göttlichen Verheißung, welche sich von ihnen auf die Kinder fortpflanze; ferner, insofern diese durch die Taufe der Kirche einverleibt und anderen Gliedern derselben um so mehr empfohlen werden. Er nimmt eine besondere Einwirkung bei der Kindertaufe an, und sagt gegen die Einwendung: wenn wir gleich diese Wirkung nicht verstehen können, so folgt daraus nicht, daß eine solche nicht statt finde. Er beruft sich darauf, daß Johannes von seiner Geburt an mit dem heiligen Geiste, Christus von Anfang vom göttlichen Wesen erfüllt war; von seiner Menschheit solle das Prinzip der Heiligung zu den Menschen überströmen: und dieß gelte auch für die Kinder. **)

2. Die Lehre vom Abendmahl.

H. W. Dieckhoff, d. evang. Abendmahlislehre im Reformatorzeitalt. 1. B. 1854.

Die Verschiedenheit der Abendmahlislehre ist in der Differenz über die Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen begründet. Grade beim Abendmahl fand die zu Grunde liegende Auffassung die Veranlassung zu öffentlichem Aussprechen des Gegensatzes.

Luther hob der katholischen Kirche gegenüber anfänglich auch hier das subjektive Moment hervor. Gegen die Wirksamkeit des *opus operatum* streitend, machte er Alles vom Glauben abhängig. Von diesem Punkte aus konnte er zu einer bloß symbolischen Fassung gelangen; wodurch mit einem Mal das Dogma von der Messe vernichtet gewesen wäre. Wirklich kam er, als er sich zuerst mit diesen Unter-

*) De sacramento baptismi. Opp. III, pag. 571.

**) Institut. relig. christ. lib. IV, cap. 16.

suchungen beschäftigte, auf den Gedanken, ob nicht Brod und Wein im Abendmahl bloß symbolische Bedeutung hätten. Wenn Jemand, schreibt er,*) vor fünf Jahren mich hätte darüber belehren können, daß im Sacrament nichts als Brod und Wein sei, der hätte mir einen großen Dienst gethan; ich habe darüber harte Anfechtungen gelitten. Wie es ihm nun aber wichtig war, das Objectiv in der Lehre von den Sacramenten zu behaupten, und er ferner als Feind der allegorischen Auslegung die Einsetzungsworte nur buchstäblich verstanden wissen wollte, kam er zu dem Ergebnis: die Brodverwandlungslehre zwar zu verwerfen, aber festzuhalten, daß Leib und Blut Christi unter dem Brod und Wein wahrhaft und gegenwärtig seien. In der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche, wo er sich zuerst mit diesem Gegenstand beschäftigt, nennt er die Brodverwandlung eine scholastische spitzfindige Erfindung. Eine Aeußerung des Pierre d'Alilly hatte ihn zu der Wahrnehmung geführt, daß schon die Scholastiker den Widerspruch dieser Lehre mit der heiligen Schrift bemerkt hätten; er erkennt, daß sie zu einer gezwungenen Erklärung der Einsetzungsworte nöthige und sagt dann: fürwahr, wenn ich nicht kann erreichen, wie das Brod mag sein der Leib Christi, will ich doch meinen Verstand gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi. Wie das Eisen und Feuer zwei Substanzen und doch also vermischte eine glühende Substanz seien, ähnlich verhalte es sich mit dem Zusammensein des Leibes und Blutes mit Brod und Wein. Bei dieser Richtung beharrte Luther. Seine Lehre blieb, daß Leib und Blut mit, in und unter dem Brod und Weine sei, und Gläubige wie Ungläubige es empfangen. Dieß sei das Wesentliche; Streitfragen über die Art, wie es geschehe, wies er zurück. Dieß ist wichtig als ein Zeugniß für die eigenthümlich christliche Richtung seines Geistes. Er schreibt dem Paulus Speratus: der Glaube verlange nicht mehr als zu erkennen, daß unter Brod und Wein der Leib des lebendigen Christus sei. Bei dieser Einfalt beharret er und verachtet müßige Fragen.**)

*) An die Christen zu Straßburg am 15. Decbr. 1524. de Wette Thl. II. p. 574 ff.

**) de Wette, II, pag. 208 ff. 13. Juni 1522 S. 210. Sic ista contentio absolvenda est, an sub pane solum corpus, virtute verborum sit, etc. Quid enim, ut tu ipse judicas, opus est rude vulgus his argutiis implicare, quod interrim potest hac sana et tuta fide dirigi, scilicet quod credet sub pane esse corpus illius, qui est verus Deus et verus homo. Quomodo autem concomitanter ibi

Die andere Richtung zeigt sich bei Zwingli. Er setzt der katholischen Lehre viel schärfer das bloße subjektive Moment des Glaubens entgegen. Alles Aeußerliche kann nichts ausmachen, an sich dem Menschen nichts für sein Heil nützen, kann nur ein Zeichen sein für den Glauben. Das Essen des Leibes Christi sei auf eine geistige Weise zu verstehen: Christus hat seinen Leib gegeben zur Vergebung unserer Sünden. Sich dieß Recht anzueignen, darin besteht das Essen seines Leibes. Er berief sich mit Vorliebe auf Ev. Joh. c. 6. Sein beständiges Motto war: das Fleisch ist nichts nütz, auf den Geist kommt es an. Seine Lehre ist schon vor dem Ausbruch des Streites über diesen Gegenstand erkennbar. In seinem Commentar über die 67 Artikel, welche zur Besiegelung der Reformation in Zürich von ihm aufgestellt wurden, sagt er: schon seit mehrern Jahren nenne er das Abendmahl eine *commemoratio mortis et passionis Christi*. *) Luther nenne es ein Testament; sie stimmen in der Sache selbst überein; Leib und Blut Christi essen, sei nichts Anderes als das Werk des Glaubens, welcher sich aneigne, was Christus durch die Hingabe seines Leibes für uns, erworben habe; indem wir dieß fest glauben, werde unsere Seele genährt mit Christi Leib und Blut; Christus habe das Abendmahl eingesetzt, um durch eine sichtbare Sache den Glauben gewiß zu machen; er wisse wohl, daß Luther noch in vielen anderen Sachen den Schwachen nachgebe. Im Buch *de vera et falsa religione* sagt er: **) das Abendmahl ist nichts Anderes als eine Erinnerungsfeier, wodurch die, welche fest glauben daß sie durch den Tod Christi erlöst seien, von diesem Tode, welchem sie ihr Leben verdanken, Zeugniß abgeben, ihm danken und ihn preisen. Sie bezeugen zugleich dadurch, daß sie Glieder eines Leibes sind, und verpflichten sich nach Christi Lehre und Beispiel zu leben. Zwar wurde Zwingli wohl nicht durch Auslegung der einzelnen Schriftstellen zuerst auf diese Auffassung gebracht, sondern vielmehr durch die Entwicklung seiner Glaubenslehre. Aber gewiß war er sich nicht bewußt, den biblischen Worten

sanguis, humanitas, deitas, pili, ossa, cutis sint, cum non sint necessaria sciri, quid opus est fatigari? Fides ex his rebus et verbis neque docetur neque agitur, sed scrupuli seruntur, et dissensiones: fides non vult plus nosse, quam sub pane esse corpus Christi, sub vino sanguinem Christi viventis et regnantis: in hac simplicitate perseverat, contemtis quaestionibus curiosis.

*) Werke I, S. 232.

**) Opp. III, pag. 239. De Eucharistia.

Gewalt anzuthun, sondern meinte, daß seine Ansicht durch sie am meisten begünstigt werde; sie habe die Einsetzungsworte für sich. Er erklärte das *eivai* im uneigentlichen Sinne und verglich damit ähnliche Stellen des Neuen und Alten Testaments wo *eivai* im uneigentlichen Sinne gesetzt, und gesagt ist, daß eine Sache eine andere sei; wie denn Christus der Fels, das Wort Gottes der Same genannt wird.

Daß dieser Gegensatz nicht nur zum Bewußtsein gebracht, sondern auch eine überaus große Bedeutung erhielt, hing von der Art ab, in welcher er zuerst öffentlich ausgesprochen wurde. Es war die Zeit, wo die Reformation die ersten Trübungen erfahren hatte durch die Zwickauer Schwärmer, die Bilderstürmer in Wittenberg, den Bauernkrieg. Als Luther in seiner Polemik die neue Richtung nahm zur Bekämpfung jenes einseitig subjektiven Elementes, trat Carlstadt auf mit einer Lehre, welche er bis dahin im Verborgenen entwickelt hatte,*) und welche mit der Zwinglischen Abendmahlslehre durchaus übereinstimmte. Wie Zwingli wünschte auch er den Namen *sacramentum* abgeschafft zu sehen. Ein Unterschied zwischen beiden besteht in der Erklärung der Einsetzungsworte: Carlstadt behauptete, Christus habe *δεικτικῶς* gesprochen, d. h. hinweisend auf seinen Leib gesagt: *esset und trinket* zum Andenken an diesen für euch hinzugebenden Leib. Der Erste, welcher nach dem Anfange der Reformation diese Lehre vorgetragen hatte, war der niederländische Jurist Cornelius Hoenius, in einer Schrift vom Jahre 1521.**)

Calvin***) stimmt hiemit nicht überein; er bekämpft die, welche die Worte: das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken nur von dem Glauben an Christus und die rechte Erkenntniß von ihm erklären. Wer im Glauben das Abendmahl genießt, werde wahrhaft und vollständig Christi theilhaftig. Diese Gemeinschaft sei nicht bloß eine Gemeinschaft des Geistes; der Leib Christi habe durch die Verbindung mit der göttlichen Natur eine Fülle des Lebens empfangen, welche zu den Gläubigen überströmt. Calvin nimmt also etwas Uebernatürliches dabei an, denkt aber den Vorgang nicht geschehend vermöge des Körpers Christi, der als solcher nicht an mehreren Orten zugleich sein könne, sondern vermöge der Kraft des heiligen Geistes: eine übernatür-

*) cf. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit, Stuttgart 1856. S. 428 ff.

**) Gerdesius, *Historiae evangelii renovati monumenta* I, pag. 228.

***) Institutt. IV, cap. 17.

liche Mittheilung, die kein menschlicher Verstand erklären könne. Diese Gemeinschaft mit Christo, durch welche er sich selbst und alle seine Güter mittheilt, stelle das Abendmahl symbolisch dar;*) das Aeußerliche sei allerdings bloß ein Zeichen, aber nicht ein leeres Zeichen, sondern es stelle das, was dadurch bezeichnet wird, wirklich dar: nämlich, die wirkliche Mittheilung des Leibes Christi durch die Kraft des heiligen Geistes. Die Einsetzungsworte erklärt er metonymisch, in dem Sinne, daß das Zeichen gesetzt sei für die bezeichnete Sache; er bekämpft jede leibliche Gegenwart Christi; Christus steige nicht zur Erde nieder, sondern die Gläubigen werden durch die Kraft des heiligen Geistes zur Gemeinschaft mit ihm in den Himmel erhoben;**) Christus steige auch zu ihnen herab, aber vermöge seines Geistes und des äußerlichen Symbols;***) das Organ, durch welches die Gemeinschaft mit ihm erlangt wird, sei der Glaube;†) Allen werde er dargeboten, aufgenommen aber nur von den Gläubigen.††) Die bloß symbolische Auffassung setze das Zeichen zu sehr herab und trenne es vom Sacrament; auf der andern Seite erhebe man das Zeichen zu sehr und verdunkle dadurch das Wesen des Mysteriums selber.

*) Dico, in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit: quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus.

**) Christus ad dextram patris sedet: h. e. in potentia et majestate et gloria patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat: quin se praesentem potentia et virtute exhibeat: quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet vegetet, conservet incolumes, non secus, ac si corpore adesset. — Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus; quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distincte ejus sanguine potabimur, ut deum toto ipso perfruamur.

***) Dicimus Christum tam externo symbolo quam spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet.

†) Ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico.

††) Et sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt; quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur, qui tantam benignitatem vera fide animique gratitudine suscipiunt.

Melanchthon nahm in diesem Streit eine eigenthümliche Stellung ein, und sahe ihn ungern ausbrechen. Schon 1525 sagte er: in Bezug auf die Sache vom Abendmahl sehe ich nichts Anderes geschehen, als daß die Menschen in verwickelte dunkle und profane Streitigkeiten geworfen werden, wodurch die Seelen vom Hinblick auf das Wesentliche der Lehre abgezogen werden. Dennoch stimmt er Anfangs in den Gegensatz Luthers gegen Zwingli ein, welcher auch ihm das Objectiv im Sacrament zu beeinträchtigen schien. Er spricht merkwürdige Worte an Oecolampadius darüber: ihr stellt den Leib des abwesenden Christus wie in einer Tragödie dar; ich aber sehe, daß die Verheißung Christi besteht: ich will mit euch sein bis an der Welt Ende. Es erfolgt bei dem Mahle eine Gemeinschaft des gegenwärtigen Leibes. Daß Christus an einem gewissen Orte, im Himmel eingeschlossen sein solle, ist eine unwürdige Meinung. Um 1530 schreibt er an denselben: seit langer Zeit beschäftigt mich die Frage über das Abendmahl, und es scheint mir noch das Sicherste, von den Worten der Einsetzung des Paulus mich nicht zu entfernen; denn die tragische Bedeutung rührt mich nicht. Ich zweifle nicht, daß die Sünger beim Abendmahl seinen Leib genossen haben; Paulus nennt es einmal Leib und Blut Christi; und wenn man vom göttlichen Wort abgeht, giebt es nichts Gewisses mehr. Sehen wir auf das Urtheil der natürlichen Vernunft, so werden auch die übrigen Lehren nicht mehr damit übereinstimmen als dieser Artikel. Aber durch eine Sammlung von Zeugnissen der Kirchenväter, welche Oecolampadius*) herausgab, überzeugte sich Melanchthon, daß er manches Unächte für ächt gehalten, und daß Alles nur darauf ankomme, die wahre Gegenwart im Abendmahl festzuhalten, ohne weiter darüber zu bestimmen. Da nun die vermittelnde Richtung Calvins folgte, ward es ihm leicht sich mit diesem zu verständigen. Von diesem Standpunkte nahm er die Veränderung in der Ausgabe der Augsburger Confession von 1540**) vor (*confessio variata*), indem

*) Joannis Oecolampadii, de genuina verborum Domini, hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione liber. Basil. 1529.

**) Conf. Aug. 1530. De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distrihuantur vescentibus in coena Domini et improbant secus docentes. Conf. var. De coena Domini docent: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini.

er beim zehnten Artikel nicht allein die Verdammungsformel der anders Denkenden wegließ, sondern auch, statt der Worte, daß der Leib und das Blut Christi wahrhaft da sind und ausgetheilt werden, setzte, daß mit dem Brod und Wein Christi Leib und Blut vere exhibentur; ein Ausdruck in welchen auch die calvinische Lehre leicht hineingelegt werden konnte. Hiernach erklärt er sich auch anders in der Ausgabe der Loci von 1543 und in dem merkwürdigen Gutachten, welches er für den Churfürsten Friedrich von der Pfalz auf Anlaß des in der Pfalz ausgebrochenen Abendmahlsstreites verfaßte: es sei am besten sich an die Worte Pauli zu halten; das Brod welches wir brechen, ist die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi, und reichlich zu handeln von dem Nutzen des Abendmahls, damit die Menschen eingeladen würden zur Liebe dieses Unterpfandes und zu häufigem Gebrauche desselben. *Koinwvia* bezeichne ~~mit~~ das Mittel, wodurch wir die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi erlangen; der Sohn Gottes ist in den Gläubigen gegenwärtig, nicht um des Brodes, sondern um des Menschen willen.

In der Lehre von den Sacramenten finden wir von einer Seite her die Uebereinstimmung zweier sonst ganz verschiedener Richtungen: der Socinianer und der Quäker. Bei diesen herrscht das mystisch-idealistische Element, und wird die Idee des christlichen Bewußtseins einseitig hervorgehoben; bei jenen ein einseitiger, verstandesmäßiger, empirischer Supranaturalismus. Darum bezieht sich aber auch die Uebereinstimmung in der Lehre von den Sacramenten nur auf einzelne Punkte.

Die Socinianer behaupteten, daß die Taufe von Christo nicht als eine für alle Zeiten gültige Religionshandlung eingesetzt sei; sie deuten die darauf bezüglichen Schriftstellen symbolisch, und zwar von der geistigen Reinigung durch die Lehre. Faustus Socinus beruft sich darauf, daß Paulus sage, Christus habe ihn nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen: also rühre von Christo nicht der Auftrag zur Taufe her, sondern nur der Auftrag zur Lehre; er behauptete, der äußerliche Gebrauch der Wassertaufe habe nur stattgefunden zur Aufnahme der Juden und Heiden in die christliche Kirche; dieser symbolische Ritus habe an sich keine Bedeutung und sollte eigentlich immer nur angewendet werden bei Aufnahme derer, welche von einer andern Religionsgemeinschaft zur Kirche übertreten, aber weil es einmal ein so alter Gebrauch sei, so möge man ihn bei-

behalten; der Natur der Sache nach sollte er nur bei Erwachsenen stattfinden; indeß, wo einmal die Kindertaufe Sitte sei, möge man sie beobachten, da ohnehin auf das Aeußerliche nichts ankomme. — In Bezug auf die Einsetzung des Abendmahls erkannte Socin allerdings an, daß Christus eine dauernde Beobachtung der Handlung beabsichtigt habe, aber diese Handlung könne nicht Siegel und Stärkung des Glaubens sein. Wie könne etwas, was aus dem gewöhnlichen Leben genommen, und wobei gar nichts Wunderbares ist, zur Stärkung des Glaubens dienen? Er wollte auch nicht gelten lassen, daß das Abendmahl zur Erinnerung an das Leiden Christi dienen solle; es setze ja vielmehr den Glauben und das Bewußtsein dessen, was Christus durch sein Leiden für uns gewirkt habe, voraus; er unterscheidet eine Feier der Erinnerung und der dankbaren Erwähnung; nur die letztere finde im Abendmahl statt; sie sei eingesetzt weil Christus durch sein Leiden so viel für uns gethan und hingegeben habe.

Die Lehre der Quäker, wie sie in der Apologie von Barclay entwickelt ist, stellt sich in schroffen Gegensatz zu der katholischen: während diese den Begriff der unsichtbaren und sichtbaren Kirche verwechselt, und der letzteren zu große Bedeutung beilegt, heben die Quäker den Begriff der unsichtbaren Kirche einseitig hervor und verkennen das, was zum Wesen der sichtbaren gehört. Damit hängt der Gegensatz in der Lehre von den Sacramenten zusammen. Die katholische Kirche legt dem Aeußerlichen zu viel bei, hält das *opus operatum* fest; die Quäker sehen bloß auf das ideale Element; sie berufen sich darauf, daß der Name des Sacraments in der Bibel gar nicht vorkomme, überhaupt sei die ganze Sache nichts rein Biblisches, weshalb die Protestanten desto mehr sich davon fern halten sollten; es gehöre zu dem Eigenthümlichen des christlichen Standpunktes, daß das religiöse Leben an keine Art von äußerlichen Zeichen und Symbolen gebunden sei; grade dadurch unterscheide es sich von der alttestamentlichen Religion und sei es die reine Religion des Geistes. Die Verfälschung desselben sei daraus hervorgegangen, daß, je mehr man auf Schatten und Bilder Werth legte, man um so mehr das Wesen, die Idee vernachlässigte. Daher die vielen Streitigkeiten über diese äußerlichen Dinge, welche den Blick von dem Wesen der rein geistigen Sache immer weiter abzogen. Die Taufe, behaupten sie, sei nicht von Christo selbst eingesetzt, und sie deuten die betreffenden Stellen ebenfalls symbolisch; die christliche und die johanneische Taufe sei eben zu unterscheiden:

diese sei symbolisch, eine Wassertaufe, die Taufe Christi aber sei die des heiligen Geistes, sei die innere Wiedergeburt, und die Wassertaufe würde hiebei ganz fremdartig sein. Wenn nun auch eine solche Handlung in der ersten Kirche hin und wieder vollzogen worden, so folge daraus nicht, daß dieß für immer vorgeschrieben sei; es sei vielmehr nur eine Herablassung zu der sinnlichen Schwäche der Menschen gewesen, welche nicht mit einem Mal zu dem höchsten Standpunkt des Evangeliums erhoben werden konnten; wenn Petrus die Familie des Cornelius taufte, so sei dieß zu vergleichen mit seinem Verhalten zu den jüdischen Ceremonien, welche er auch noch beobachtete; so wenig dieß etwas Dauerndes sein sollte, eben so wenig jenes; Alles dieß falle unter die Nachwirkungen des früheren sinnlichen Standpunktes; Paulus dagegen sage, Christus habe ihn nicht gesendet zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden. — Die fortdauernde Gültigkeit des Abendmahls als äußerer Handlung wird gleichfalls geleugnet. Das ewige Gültige sei nur etwas Inneres, Geistiges, und sei im Abendmahl symbolisch bezeichnet. Wenn von der Mittheilung des Leibes Christi die Rede sei, so handele es sich nicht um seinen sinnlichen Leib, sondern um seinen geistigen, den göttlichen Samen, durch welchen er sein göttliches Leben mittheile; es sei die höhere Lebensgemeinschaft mit ihm gemeint. Barclay beruft sich besonders auf Joh. 6: hier sei „Christi Fleisch essen und sein Blut trinken“ die geistige Thatsache, welche durch das ganze Leben in Christo fortgehen muß. Grade Johannes, der das geistige Wesen des Christenthums am meisten hervorhebt, habe die Handlung, von welcher die Einsetzung des Abendmahls abgeleitet wird, gar nicht erwähnt, sondern nur die zu Grunde liegende Idee; Christus habe das Abendmahl nur als ein Abschiedsmahl gehalten, und bei dieser Gelegenheit habe er denn auch erwähnt, daß die Jünger künftig bei solchem Mahle sich seiner erinnern sollten; wenn er Brod und Wein seinen Leib und sein Blut nennt, so weise er sie von dem Leiblichen auf das Geistige damit hin; mit demselben Rechte, wie man das Abendmahl immer halte, müsse man auch die symbolische Handlung des Fußwaschens stets beobachten, welche Johannes erwähnt; es sei also deutlich, daß Christus nur auf die Idee habe hinweisen wollen. Berief man sich aber darauf, daß doch Paulus in der corinthischen Gemeinde das Abendmahl gefeiert habe, so entgegnete Barclay, auch Paulus habe sich zu der sinnlichen Schwäche der Zeitgenossen herabgelassen.

R e g i s t e r.

Nachen, Concil 20. 30.

Abälard 53. 59. 62. 70. 75. Schriften:
 Apologeticus 88; Commentar zum Rö-
 merbrief 96; epitome theologiae Abä-
 lardi 69; historia calamitatum 63;
 introductio in theolog. 63. 66: scito
 te ipsum 68. 96. 124; sententiae 68.
 Sic et Non 69; theol. christ. 67. 105.
 Seine Theorie üb. d. Abendmahl 118;
 gegen d. Ablass 124; üb. d. Allgegen-
 wart Gottes 85; Allmacht 87; Erlö-
 sungslehre 105; Zweck der Erscheinung
 Christi 105; Freiheitsbegriff 94; Be-
 griff des Glaubens 109; Inspirations-
 theorie 76; Whltniß der Seele Christi
 z. göttl. Logos 98; Begriff d. Sünde
 96; Möglichkeit des Sündigens bei
 Christo 99; Nothwendigkeit des To-
 des Christi 104; üb. Trinität 82. 84.
 Wunderbegriff 89.

Abendmahl 16. 115; Lehre u. Streitig-
 keiten 39 f. 117 f. 180 f. 205 f. 290 f.
 Auffass. als Opfer 42 f.; geistigere Auf-
 fass. 118; Lehre d. Pet. v. Bruis 117;
 Calvin 293; Carlstadt 293; d. Katharer
 117; Petr. Lombard. 117; Luther 290;
 Melancthon 295 f.; Paschasius 40;
 d. Quäker 298; Ratramnus 41;
 Socinus 297; Zwingli 292.

Abhängigkeit der Creatur von Gott nach
 Petrus Lombardus 94.

Ablass 183 f. 208.

Absolution 123.

acceptilatio 173.

Accommodation Christi 24.

Adoptianische Streitigkeiten 16. 25 f.

Aeneas v. Paris 20.

Agnoetismus 29. 31.

Agobard v. Lyon 4. 17. 31.

Alanson, Nationalsynode 276.

Alanus ab Insulis 74. 84. 110.

Albertus Magnus 129. 133; seine Lehre
 üb. d. Reich im Abendmahl 182; v.
 der unbedingten Nothwendigkeit 157;
 Persönlichkeit Gottes 150; Prädesti-
 nation 158; Begriff d. Theologie 139;
 Trinität 150; Vorsehung Gottes 154;
 Begriff des Wunders 155.

Alexander v. Hales 128. 198; d. Lehre
 von d. Buße 182; Concomitanz 182;
 Whltniß des Erkennens zum Glauben
 137; Begriff des Fatum 154; Got-
 tesidee 147; Whltniß Gottes zum Bö-
 sen 154; Begriff der Gnade 162. 163;
 Natur u. Gnade 164. 166; justifica-
 tio 175; meritum 176; Sacramente
 178; ihre Wirkung 179; freier Wille
 157; Begriff d. Wissenschaft 137.

Alexander IV. 129.

Alexandrinische Schule 7.

Alkuinus 4. 20. 27. 30.

Allgegenwart Gottes 84 f. nach d. Lehre
 des Abälard 85; Hugo v. St. Viktor
 86; von Faustus Socinus und Joh.
 Crell bestritten 237.

Allgenugsamkeit Gottes 151.

Allmacht Gottes 86 f.; nach der Lehre
 Abälards 87; Anselm 86; Hugo
 v. St. Viktor 88; im Verhßtniß zur
 Schöpfung nach Whlflisse 200.

Amosen 124.

Amalrich 43.

Amalrich von Bena 133; seine Gottes-
 idee 149.

Amesdorf, Nikolaus 267.

Amhraut (Amhrabus), Prof. zu Saumur 275. 276,

Andr  , Jakob 247.

Anselm v. Canterbury 56 f. 137. *Schriften*: *Cur Deus homo* 100; *de libero arbitrio* 93; *Proslogium* 80. Lehre über das Abendmahl 117. 119. 122; Allmacht Gottes 86; Aneignung der Erlösung 108; Erbsünde 95; Gehorsam Christi 102; Begriff des Glaubens 108; Gnade und Freiheit 111: Gottmensch 102; Inspirationstheorie 77; ontologischer Beweis 79; über Pr  szenz, Prädestination u. fr. Willen 91; satisfactio vicar. activa 103. 171; Begriff der Sünde 102; über Sünde u. Strafe 92; Sündlosigkeit Christi 98; Trinitätslehre 82; Versöhnungslehre 101.

Anselmus v. Laon 63.

Anselm, Bal. 212.

Anthropologie, im Zusammenh. mit der Christologie 23 f. 93 f. 162 f. 247 f.

  ντ  δοσις τ  ν   νομ  των 21.

Aristoteles 12. 125.

Arminius, Jakob 219. 273. arminianische Streitigkeiten 228.

Arnold von Brescia 67.

Arnulf von Rochester 121.

ars generalis 136.

attritio 182.

Augustinus 2. 5. 11. 32. 52. 56. 79. 82. 89. 93. 100. 106. 120. 150. 174. 179. 199. 247. f. *Schrift de libero arbitrio* 55. Augustinus, Werk des Jansenius 278.

Ausgang des h. Geistes 18 f.; nach d. Lehre des Ab  lard 84, des Albertus Magnus 151; Anselm 83; Joh. von Damask 18; Joh. Scotus 18; Leo III. 20; Paul. v. Aquileja 19.

  πορρη πρ  ς ζω  ν 24.

Averthoes 184.

Bajus, Michael 278.

Bandinus 74.

baptismus 116.

Barelay, Robert 226. 298.

Basel, Concil, über d. Sündlosigkeit d. Maria 201; Abendmahlsvertheilung 208.

Baur, Dr. 9.

Bayle, Peter 228.

Begharden 194.

Bellarmin, Card. 250.

Benedikt v. Aniane 6. 50. Benedikt XIII. 188. Benediktiner 126.

Berengarius 11. 44. 45. 59. 69. 118.

Bernhard von Clairvaux 59. 70. 118. *de consideratione* 60; *tractatus de erroribus Abaelardi* 69; Erlösungslehre 106; Begriff d. Glaubens 109; Gnade u. Freiheit 112: Rechtfertigung u. Heiligung 110; gegen die Sündlosigkeit Maria 97.

Bettelmönche 128.

Bibel, nach Roger Baco 131. f. Kirche und Tradition.

Biel, Gabriel 187.

Bilberverehrung, Kampf dagegen 14. 39.

Bild Gottes, nach d. Lehre des Berengar 12; Bonaventura 153; Bild u. Aehnlichkeit 95. 163. nach der Lehre d. J. Socinus 251; der Remonstranten 253.

Blondel, David 276.

Boethius 51; *de consolatione philosophiae* 55.

Böhme, Jakob 227.

Bonaventura 128, seine Lehre v. Bilde Gottes 163; Brodverwandlung 181; Erlösung 169; Glaube u. Vernunft 139; Liebe Gottes 165; Kelchentziehung 182; Zweck d. Schöpfung 152 f.

Bonifacius 3. Bonif. VIII. 181.

D. Böse, Nothwendigkeit 159; Ursprung nach Scotus 36; Verhältniß z. göttlichen Willen 91 f.; Zulassung Gottes 154, Sitz im natürlichen Organismus 248.

Bradwardinas, Thomas, Erzbischof 199; seine *Schrift de causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum* 199.

Brenz,   b. d. Ubiquität d. Leibes Christi 246. 247.   b. Prädestination 271.

Britanien 3.

Brodverwandlungslehre 39. 117. 118 f.

bekritten v. Berengar 46, Scotus 43, Wycliffe 206; nach dem Lateranconcil 120; Wilhelm v. Decam 205; Rothwendigkeit nach Thom. Aq. 180; gegen ihn Joh. Parisiensis 181.

Brüdergemeinde 235.

Bruno, Stifter d. Karthäuserordens 55.

Bugenhagen 286.

Bullinger, H., 212.

Buße 115. 123 f. 182 f. 208 f. 287.

Calixt, Georg, f. Traditionsbegriff 218; über die Ubiquität 247.

Calov, Abraham 222.

Calvin, J., Ausgaben seiner Werke 212. Biogr. 212; f. Prädestinationslehre 268 f. Begriff der Kirche 283. Sacramente 28; Kindertaufe 290; Abendmahl 293.

Campanus, Joh., f. Trinitätslehre 239.

Capito, f. Großhead.

Carlstadt 293.

Cartesius 228.

Cassander, Georg 219.

causae primordiales des Albert. Mag. 155.

Castellio, Sebastian 269.

Charenton, Synode 276.

Chemnitz, Martin 247.

Chiersh, erstes Concil 34; zweit. Conc. 37.

Christenthum, Vermischung mit dem Judenth. in d. Kirche 2.

Christologie, im Zusammenhge mit der Anthropologie 23; in der orientalischen R. 21 f.; in der occidental. 25 f.

Χριστοπολίται 13.

Cistercienser 60.

Claudianus von Savoyen (Aubror) 241.

Claudianus von Turin 4.

Clemens 38; Cl. IV. 180; Cl. VI. 208; Cl. VIII. 278.

cognitio in habitu u. in actu 147.

communicatio idiomatum 247.

compunctio cordis 123.

conceptio immaculata 167. 168.

Concilien, f. Synoden.

conclusio 132.

concomitantia corporis et sanguinis Christi 121 f. 182.

concupiscentia 169; Streit zwischen der evangel. und katholischen Kirche darüber 251.

concursus 162.

confessio oris 123. 182.

Confirmation 115. 116.

congregationes de auxiliis gratiae 278.

conjugium 116.

consilia evangelica 166.

consolamentum des Vinc. Lerin. 117.

Constant, Kaiser 22.

Constantinus Copronymus 39. Constantinus Pogonatus, Kaiser 25.

Constantinopel, 6. ökm. Synode 25.

constitutio unigenitus 208.

Contingenz 160. 199.

contritio u. attritio 182.

corpus doctrinae Julium 247.

Costniz, Concil 207.

Curio, Cölius Secundus 264.

St. Cyran, Abt von 278.

Dalläus 276.

Damiani 116.

Dasein Gottes, ontolog. Beweis 79. Beweise für dass. 147 f.

David v. Dinanto 133; seine Gottesidee 148.

Davidis, Franciscus, Unitarier 245.

de causis 133.

de corpore et sanguine Domini von Ramtrammus 41; von Gerbert 44.

de mysteriis missae 181.

de sacramentis christianae fidei 71. 114.

de tomis 133.

de tribus quaestionibus d. Serv. Lupus 34.

de universalibus realibus (Wycliffe) 186.

de vocatione gentium 31. 112.

defectus, nach d. Lehre des Thom. Aq. 159; Wycliffe 200.

defensor pacis 189. 202.

deordinatio 200.

descensus ad inferos, nach der Lehre d. Clemens 38.

Dionysius d. Areopagite 21. 66.

doctor angelicus 129. d. invincibilis 186.

- d. irrefragabilis 128. d. mirabilis 131. d. profundus 199. d. resolutissimus 186. d. seraphicus 128. d. singularis 186. d. subtilis 131.
- Dogma, Verhältniß zum Glauben 78.
- Dogmatik, Behandlung bei den Scholastikern 136.
- Dogmatismus 52.
- Dominikaner 129. 198.
- dona naturalia 94. 164. 247. d. gratiae 94. 164. 247.
- donum infusum 162. d. supernaturale 166.
- Dordrecht, Synode 274.
- Dreieinigkeit, s. Trinität.
- Dualismus 136.
- Duns Scotus, Joh., 131 f., üb. das Abendmahl 180; Ursprung u. Inhalt der Bibel 143; conceptio immaculata 168; donum supernat. u. pura natur. (iustitia originalis) 166; Erbsünde 167; Erlösung 169. 173; Nothwendigkeit d. Offenbarung 142; Inhalt der Theologie 144; Wirksamkeit der Sacramente 179.
- Durandus de St. Porciano, Dominikaner 186; s. Lehre über Brodverwandlung 205; über d. Sacramente 204; Theologie 195. 196.
- Ephoetheletismus, im Occident 25.
- Eadmer 77.
- Eberhard, Graf von Briaul 32.
- Est 215, über Inspiration 230.
- Estard, Meister 194.
- Ehe 115.
- Eigenschaften Gottes, s. Wesen Gottes.
- ἐκθεσις τῆς πίστεως 22.
- Elipandus, Erzbischof v. Toledo 25.
- Ende der Welt 50.
- ἐνέργεια θεανόριξη 21.
- Engel 98. 103; Erlösung durch Engel 171. 173.
- Episcopus, Simon 234. 238. 253. 255. 274.
- Erasmus von Rotterdam 193. s. Inspirationslehre 230; gegen Luther 262.
- Erbsünde 167 f. 201; nach der Lehre des Anselm 95; der Katharer 167; Duns Scotus 167; Thomas 167; negat. Auffassung 248; Lehre der Reformatoren 249; von Socinus geleugnet 252; nach d. Lehre Zwingli's 252.
- Erhaltung der Welt nach der Lehre des Abälard 89.
- Erkenntniß, Zusammenhang mit d. Gefühl 68; Verhältniß z. Glauben bei Alex. Hales 137; Duns Scotus 143; Thomas 140. Erk. Gottes n. Serbedo 242. s. Glaube u. fides.
- Erkenntnißquelle s. heilige Schrift.
- Erlösung 100 f. 254 f.; Aneignung derselben 107 f. 173 f.; nach Alex. von Hales 175; Anselm 108; Thomas 173; Lehre der Socinianer 254; der Remonstranten 255.
- Erlösungswerk Christi 168 f.; nach der object. Seite 168 f.; nach der subj. Seite 173 f.; nicht allgemein 138; nach der Lehre des Abälard 104; Anselm 101; Bonaventura 169; Bernhard 105; Duns Scotus 169. 170. 173; Innocenz III. 172; Petr. Lombardus 106; Serv. Lupus 35; Raim. Lullus 170; Robert Pullen 107; Thomas 170. 171; Wilh. v. Paris 172; Socinus 255.
- eucharistia 116.
- Eugenius III. 73; Eug. IV. 187.
- Eusebius Bruno, Bischof von Angers 12. 44. 47.
- Euthychianismus 123.
- exemplar und exemplatum nach Albertus Mag. 154.
- Farel, W. 212.
- Farnovius, Stanislaus 240.
- latum Begriff nach Albert. Mag. 154; Alexander von Hales 154.
- Fegfeuer, s. ignis purgator.
- Felix, Bischof von Urgell 25. 27. s. Zusammenhang mit Theodoros Mops. 26 f.
- Ferrara, Concil 209.
- festum immaculatae conception. 97.
- Feuerborn 247.
- fides, Verhältniß zur ratio bei Abälard 63; Albert. M. 139; Anselm 58;

- Bernhard von Clairvaux 60: Bonaventura 139; Scotus 7: Thomas Aqu. 140; *fid. formata* 111. 139; *fid. informis* 139.
- Blacius, Matthias 267.
- Florenz, Concil 209.
- Bolinar von Trausenstein 122.
- fomes peccati 168. 251.
- Formula Concordiae 217. die Lehre von der Ubiquität 246. Schwanen in Bez. auf d. Prädestinat. 271.
- Börstmann, C. 211.
- Borstius, Conrad 238.
- Bor, Georg 226.
- Franciscus v. Assisi 128. 134.
- Franciskaner 128. 134. 198.
- Frankfurt a. M., Synode 30.
- Fredegisus 16.
- Freiheit, nach der Lehre d. Abälard 94; Anselm 92. 93. 111; Petr. Lombardus 94; Scotus 37; F. Socinus 237; Thom. Aquin 159. Verhältn. zur Gnade 111 f. 198 f.; Robert Pullen 112; Richard v. St. Viktor 113.
- Friauf, Concil 19; Eberhard, Graf v. Fr. 32.
- Friedrich II., Kaiser 129. Friedrich von der Pfalz 296.
- Frubegard, Mönch 41.
- Fulbert 11. 44.
- Fulgentius v. Ruspe 32.
- Gaunilo, Mönch 81.
- Gebet 124.
- Gehorsam Christi, nach Anselm 103.
- Gelasius 121.
- Gentilis, Valent. aus Gosenza 240.
- Gentili, Synode 19.
- Gerbert 10; f. Schrift *de corpore et sanguine Domini* 44.
- Gerdesius, D. 211.
- Gerechtigkeit Gottes 92.
- Gerhoh v. Reichersberg 123.
- Germanen 4; germ. Bildung 49.
- Geroch, Probst 75.
- Gerfon, Joh. Chartier 188; über das Abendmahl 208; Ablass 208; Begriff der Kirche 202; von der Schrift und ihrer Auslegung 196. 197.
- Gewissen, Verhältniß zur h. Schrift n. Theob. Hamer 225.
- Gilbert de la Porree 73. 75; f. Lehre über die Trinität 82.
- Glaube, Begriff bei Anselm 108; Abälard 109; Bernhard 109; Hugo von St. Viktor 108; Petrus Lombardus 110; Luther 256: Melancthon 257; Robert Pullen 110; Remonstranten 261. Gl. im Verhältn. zum Erkennen bei Anselm 58; Alex. Hales 137. 138; Bonaventura 139; Hugo 71. 78; Thomas 140. Gl., Liebe, Hoffnung 174. Glaube und Wissen bei Raim. Lullus 145.
- Gnade Gottes 198 f. 261 f. nach der Lehre des Scotus 37; Serv. Lupus 35. Nothwendigkeit der Gnade 162. Verhältniß zur Freiheit 111 f.; Anselm 111; Bernh. v. Clairv. 112; Petr. Lomb. 113; Rob. Pullen 111; n. d. Lehre des Socinus 279.
- Gomarus, Franz 274.
- Gonesius, Petrus 240.
- Gottesidee 79 f. 147 f.
- Gottmensch, nach der Lehre des Anselm 102.
- Gottschalk 16. 31.
- gratia, cooperans 94; gr. *efficax* 111; als *forma superaddita* 165; *gratis* dans u. *gratis data* 113. 162; *gratum faciens* 162; gr. *invisibilis* 114; gr. *informans* 165; *irresistibilis* 31; *operans* 94; *praeveniens* 31; Verhältniß zu d. *pura naturalia* 164. 166.
- Gratianus 121.
- Gregor der Große 2. Gregor VII. 45. Gregor IX. 125. Gregor von Nyssa 6. 40.
- Gribaldus, Matthäus 240.
- Großhead, Rob. 131.
- Grotius, Hugo 219; f. Lehre v. Erlösungswerk Christi 255; Inspirationslehre 234.
- Haller, Barth. 212.
- v. d. Hardt, Herm. 211.

- Heiligung, im Zusammenhange mit der Prädestination 35; u. Rechtfertigung 107 f. 173 f.
- Heinrich II. 57. Heinrich v. Gent 131.
- Heloise 70.
- Heraclius, Kaiser 22.
- Hermes Trismegistos 84.
- Hesychius 267.
- Heßer, Ludwig 240.
- Hicks, Elias 227.
- Hilarius von Poitiers, dessen Schriften herausg. von Erasmus 193.
- Hilbebert v. Tours ob. Mans 71. 119.
- Hildebrand 44. 47.
- Hilduin v. St. Denis 5.
- Hinkmar, Erzbischof von Rheims 34. 35. 37. 43.
- Honius, Cornelius 293.
- Honorius, Bischof v. Rom 22.
- Huber, Samuel 272.
- Hugo v. St. Viktor 71; f. Lehre über das Abendmahl 117. 120; Allgegenwart Gottes 86; Allmacht 88; Freiheit und Präscienz 92; Begriff des Glaubens 108; gegen d. Kindercommunion 120; Person Christi 99; Religionsbegriff 78; Begriff, Einheit, Nothwendigkeit, Wirkung, Zahl der Sacramente 114—116; Trinität 83.
- Hunnius, Aegidius 272.
- Humbert, Card. 45.
- Huß, Joh. 190; über die Erkenntnisquellen 196; Begriff der Kirche 203; f. Buch de ecclesia 203; f. Buch de corpore et sanguine Christi 207; f. Realismus 207.
- Jakobellus von Misa 207.
- Jansenius, Cornelius, Bischof v. Ypern 278.
- Idealismus 52. 228.
- Identität der relig. Wahrheit im alten u. n. T. 78.
- ignis purgatorius 124. 183. 209 f.
- impressio characteris 179.
- indulgentia plenaria 183.
- informatio, mentis u. conscientiae 139; per gratiam 164.
- Innocenz III. 75. 120. 128. 182; de mysteriis missae 181; über d. Brodverwandlung 181. 205; d. Lehre v. d. satisf. vic. pass. 172.
- Inspirationslehre 16 f. 76 f. 230 f. Abälard 76; Agobard v. Lyon 17; Anselm v. Canterb. 77; Eck 230; Erasmus 230; Fredegisius 16; Hugo Grotius 234; Simon Episcop. 234; Maximus 17; Luther 231; F. Socinus 234. mechan. Inspirationsbegr. in d. protest. R. 233; Reaktion dagegen von Seiten der Socinianer 233, Remonstranten 234, des Pietismus und der Brüdergemeinde 235.
- intellectus, Verhältniß zum affectus bei Thomas 174; zur fides bei Raim. Lull. 146; zur fides u. opinio bei Abälard 63; Bernhard v. Clairv. 61; int. possibilis 142.
- Joachim von Floris 75. 134. 149. 195.
- Johannes von Damaskus 13; über d. Abendmahl 39; über den Ausgang des heilig. Geistes 18; Dyotheleus 25.
- Joh. v. Fidanza 128. Joh. v. Landuno 189. Joh. v. Montosano, Dominik. 201. Johann Parisiensis, Dominik. 181. Johann Philoponus 82. Joh. v. Salisbury 54. Johann XXII. 189. 194.
- Irland 3.
- Isidorus von Sevilla 2.
- Islam 1. 27. 127.
- justificatio, per fidem 109. 174. siehe Rechtfertigung.
- justitia originalis 164. 166. 248.
- Kapp, D. G. 211.
- Karl d. Gr. 4. 20. 30. Karl I. 226.
- Karl der Kahle 41. 43.
- Katechismus, Raskowischer 237.
- katharische Sekten 116. 117. 136. 167.
- Kelchentziehung 121 f. 181 f. 207 f.
- Kindercommunion 120 f.
- Kindertaufe 117. 288.
- Kirche, Lehre von d. R. 201 f. 280 f. Verhältniß zur aristot. - neoplat. Phil. 127; occident. 2: über die Person Christi 25 f.; üb. d. Abendmahl 40 f.;

- oriental. üb. d. Pers. Christi 21 f.;
 üb. d. Abendmahl 39 f.; Gegensatz
 zw. oriental. u. röm. 1. 15; üb. d.
 Ausgang d. h. Geistes 18; griech. 12;
 üb. d. Fegfeuer 210; R. von Engl.
 226; unter d. Germanen 4; holländ.
 reform. 228; von Irland 3; luther.
 u. reform. das Gemeinsame und das
 Unterscheidende in ihnen 214. 215;
 Streit über d. Ubiquität 246 f.; Dif-
 ferenz üb. d. Prädestination 270 f.
- Kirchenbuße 124. 183.
 Kirchenrecht 188.
 Kleiber, Dr. 187 A.
 Klöster, irländische 6.
 Koornbert 273.
 Krell, Joh. 222; f. Schrift: de Deo et
 ejus attributis 237.
 Kreuzzüge 51. 135. 183.
 Kyros, Bischof v. Phasis 22.
 Lambert 121.
 Lanfranco 11. 44. 46. 56. 59.
 Lasco, Johannes 264.
 Lateranconcil, erstes 23. 75.
 Lauf 43.
 Leibniz 49.
 Leidrad, Bisch. v. Lyon 31.
 Leo d. Gr. 121. Leo III., Papst 20.
 Leo IX. 44.
 libri Carolini 4. lib. creaturarum oder
 theolog. naturalis 188.
 Licht, d. Lehre vom innern L. bei den
 Quäkern 226 f.
 Liebniz 71.
 Limborch, Philipp 253. 261.
 Logos, nach d. Lehre des Maximus 23;
 des Eusebio 242; J. Socinus 243;
 in Abdg mit d. Abendmahlslehre 40;
 Verhältniß z. Seele Christi 98. 134.
 Lombardus, Petr. 74. 75. 82. 83. Abend-
 mahl 117. 120. 122; Abhängigkeit
 d. Creatur v. Gott 94; Buße 123.
 182; Freiheit 94; Begr. d. Glaubens
 110; Messopfer 123; Person Christi
 99; Begr. d. Sacram. 114; Zahl d.
 Sacr. 116; Folgen d. ersten Sünde
 95; Veröhnungsbegr. 106; Vhlniß
 d. göttl. Willens zum Bösen 91.
 Reander, Dogmengeschichte II.
- Edher, B. C. 211.
 Ludwig IX. 130. Ludwig d. Baier 186.
 189. Ludwig d. Fr. 5.
 Luther 209. Ausgab. f. Werke 211;
 Biograph. 212; d. formale u. mater.
 Prinzip f. Reform. 214; f. Vhlniß
 zu Zwingli u. Calv. 215; üb. Tra-
 dition u. h. Schrift 217; freiere Auf-
 fassung d. Inspirationsbegr. 231. 232;
 justitia orig. 249; Begr. d. Glaubens
 256; Gnade, fr. Wille, Prädest. 261;
 Begr. d. Kirche 283; Begr. d. Recht-
 fertigung 256; Lehre v. d. Sacram.
 284; Zahl d. Sacram. 287; Kinder-
 taufe 288; Abendmahl 290.
 Eubius, Martin 273.
 magister sententiarum 74.
 Mainz, Concil 34.
 Malachias v. Armagh 118.
 Marbach, Johann 270.
 Marburg, Colloquium 253.
 Maria, ihre Sündlosigkeit 97. 167. 201.
 251.
 Marinari, Antonio, Karmeliter, Vhlniß
 d. Tradit. zur Schrift 216.
 Marfilus v. Padua 189.
 Martinus, Bischof v. Rom 22.
 Maximus 6. 12; Dyothelet 23; f. In-
 spirationsbegr. 17.
 Mayron, Franziskus 186.
 Meier, Ludwig; f. Schrift philosophia
 Scripturae S. interpres 229.
 Melancthon 194; Ausgab. f. Werke
 211; Biograph. 212; das formale
 Prinzip d. Reform. ausgespr. in einem
 Briefe 215; Theologie 236; Äuße-
 rung üb. d. Trinität 244; Begriff d.
 Glaubens 257; d. Kirche 283; Prä-
 destinat. 262. 265; Begr. d. Sünde
 249; gegen d. Ubiquität 246; über
 freien Willen 266. Lehre von den
 Sacram. 284. 287. Kindertaufe 288.
 289. Abendmahl 295.
 Menschwerdung Gottes 149. 169. 170.
 Menzer, Theol. in Gießen 247.
 meritum, de condigno u. de congruo
 ob. imputativum 175 f. 198.
 Messopfer 123. siehe Abendmahl.

- Michael, Kaiser 5.
 militia Christi 179.
 Mikrokosmos, d. Mensch 188.
 Molina, Jesuit 278.
 Mönchsorden 51.
 Monismus, d. Thom. v. Aqu. 158.
 monophysitische u. monothelische Streitigkeiten 16. 21 f.
 Moriz v. Paris, Erzbischof 73.
 Müller, Daniel 227.
 mundus intelligibilis 90.
 Münzer, Thomas 224.
 Mysticismus 133, in Opposit. z. Scholastik 194; spekulat. u. prakt. 194 195; in d. Reformationszeit 223 f.; in England 225 f.; verbunden mit Rational. u. Skepticism. 227. 228.
 Mystik, z. Scholastik 76. 112. 118. 129.
 mythische Betrachtungsweise d. Lebens Christi 228.
 Natur, Untersch. im Begriff nach Alb. Mag. 155; contra, praeter, supra naturam 156; N. u. h. Schrift 188.
 Naturen, in Christo, nach d. Lehre des Theodoros v. Pharan 23.
 necessitas consequentiae u. consequentis, ordinis u. rei 157.
 Neoplatonismus 127.
 Neudecker, G. G. 211.
 Nikolaus I., Papst 20. Nikolaus II., Papst 45. Nikol., engl. Mönch 98
 Nikol. v. Clemangis 188. Nikol. v. Gusa 187; de docta ignorantia 187; d. höhere Autorität d. Tradit. v. d. Schrift 197.
 Nominalismus 53; Kampf m. d. Realismus 186.
 Nothwendigkeit, in Gott 87. 157. 162; N. u. Contingenz 160; unbedingte Nothw. mit Ausschluß aller Contingenz 199.
 Notting, Bischof v. Verona 32.
 νόϋς 149.
 Ochino 241.
 Odo, Erzbischof v. Canterbury 44; de peccato originali 96. Odo v. Tournay 54. 55.
 Odoempadius J. 212. 295.
 Offenbarung, ihre successive Entwicklung n. Abälard 77; Hugo 79; Verhältniß zur Natur 65; zur Vernunft 127; Thom. Aqu. 140; Duns Scotus 142.
 officium mozarabicum 26.
 Öhrenbeichte 182.
 Ör, bei Scotus 7. 134.
 Opfer, Christi im Abendmahl, n. Paschasius 42; bestritten v. Berengar 46.
 opinio, im Verhältniß z. intellectus u. fides bei Bernh. v. Clairv. 61.
 Opus majus, des Roger Bacon 131.
 Ordination 115. 116.
 ordo rerum 154. 156.
 Origenes 6.
 Osiander, Lukas 247. Osiander, Andr., Prof. in Königsberg 259.
 Otto v. Bamberg 116.
 Papstthum 128; Papst u. allgem. Concil 202.
 Pacheco, Card. 250.
 Palavicini 250.
 Pantheismus, bei Scotus 8; in der Scholastik 134; d. neuere Panth. 192.
 Paschalis II. 121.
 Paschasius Rabbertus 40; Sündlosigkeit der Maria 97.
 Patricius 3.
 Paulicianer 13.
 Paulinus v. Aquileja 19.
 Paul v. Samosata 243.
 Paul V. 278.
 Pavia, Concil 116.
 peccatum connatum 95. peccatum personae 95.
 Pelagianismus 199.
 Pelagius 93. 251.
 Peripateticus Palatinus 62.
 Person Christi, d. Lehre v. d. 21 f. 98 f. 244 f.; Abälard 98; Anselm 98; Hugo v. St. Viktor 99; Petr. Lombard. 99; Socin 244; in d. luther. u. ref. Kirche 246.
 Persönlichkeit Gottes 150.
 Peter v. Blois 76. Pet. v. Bruis 117.
 P. v. Gelle 95. 98. P. v. Glugny 70. P. v. Poitiers 74. 75.
 Petrus Cantor v. St. Viktor 76.

- Pfeffinger, Joh., Sup. in Leipz. 267.
 Philipp v. Hessen 225.
 Philo 7.
 Philosophie, arabische 127. 134; plato-
 nische u. aristotel. 51; Anwendung
 der aristot. Philos. auf d. Dogmatik
 125; ihr feindlich 191; Wiederaufle-
 ben der platon. 193; Verhältniß zur
 Religion bei Scotus 7; zur Theolo-
 gie in der Scholastik 50. 55; b. Ro-
 ger Baco 145.
 Photius, Patriarch v. Konstant. 20.
 Pierre d'Ailly 188; f. Lehre über das
 Abendmahl 205; Brodverwandlungs-
 lehre 207; üb. d. Sacramente 204.
 Pietismus 235.
 pietistische Bewegungen 229.
 Pietro Pomponazio 191—193.
 Pius V. 278.
 Placeus, Josua, in Saumur 253.
 Planch, G. J. 212.
 poenitentia 116.
 Poiret, Pierre 229.
 Polus, Martinus 133.
 Porphyrius 51.
 Prädestination, Streit dar. 31 f. 157 f.
 193 f. 261 f.; praedest. duplex 32
 bestritten v. Hinkmar 37, nach der
 Lehre d. Serv. Lupus 35. Präb. u.
 Heiligung 35; Albert 158; Raim.
 Lullus 160 f.; Scotus 36; Thomas
 159; Whycliffe 200; bestritt. von T.
 Socinus 237; Ansicht d. Reformat.
 überhaupt darüber 262: Luther 262;
 Differenz zw. Luther u. Melanchthon
 265; Concordienformel 271; Zwingli
 263; Streit darüber in d. reformirten
 K. 273 f.; Arminius 273; die Lehre
 d. kath. K. 276 f. siehe Präscienz u.
 fr. Wille.
 Präscienz Gottes 33. 157 f.; nach der
 Lehre des Serv. Lupus 35; Verhält-
 niß z. freien Willen, Anselm 91; ge-
 leugnet v. Socinus 237. siehe Präde-
 stination u. fr. Wille.
 Probus 38.
 Prolegg. zur Theologie 136.
 Proslogium des Anselm 80.
 Prudentius, Bisch. von Troyes 34.
 Pseudo-Dionysius 7. pseudo-dionysi-
 schen Schriften 5. 12. pseudo-isido-
 rischen Decretale 202.
 Pullen, Robert 71; Erlösung 107;
 Glaube u. Rechtfertigung 110; Gnade
 u. Freiheit 111; Ketzentziehung 122;
 Nothwendigkeit der Sacramente 114;
 ihre Wirkung 115; thesaurus supere-
 rogat. 183.
 Quäker 226; zwei Fraktionen 227; ihre
 Lehre üb. Taufe u. Abendm. 297. 298.
 Rabanus Maurus 33. 41.
 Raimbert 53.
 Raimundus Lullus 135; f. Lehre über
 d. unbefl. Empfängn. 108; Glaube
 u. Wissen 145; Menschwerd. Gottes
 170; Prädestin. 160 f.; Trinität 151.
 Raimundus v. Sabunde 187; f. liber
 creaturarum od. theologia natur. 188.
 RATHERIUS v. Verona od. Lüttich 9.
 Rathschluß Gottes, allgem. u. bedingter
 276.
 ratio, communis u. propria 148.
 Rationalismus 133; versch. Bedeutg d.
 Namens 228 f.; offenes Auftreten
 228; zwei Modifikationen: d. empi-
 rische u. pantheistische 229. 230; ver-
 bunden mit Mysticism. 227; im So-
 cinianism. 223.
 Ratramnus, Mönch 34. 40; f. Schrift
 de corpore et sanguine Domini 41. 43.
 Realismus 52. 81; Kampf mit d. No-
 minimalism. 186.
 Rechtfertigung 107 ff. 256 ff. nach der
 Lehre Abälards 105; Alanus 110;
 Bernhard 107. 110; Osiander 259;
 Rob. Pullen 110; Schwentke 259;
 Socinus 260; objekt. Begriff d. Re-
 formatoren 256.
 Reformation 49; Prinzip 213; Theolo-
 gie 235; Vorbereitung 193 f.; Vor-
 gänger 185.
 Regensburg, Versammlung 30.
 religio naturalis 188; geleugnet von T.
 Socinus 222.
 Religion im Verhältniß z. Philos. 7.
 Remonstranten 234. 238. 253. 255. 261.

- res sacramenti 116.
 resolutio 132.
 Rheims, Concil 73.
 Rheinwald 68. 69.
 Richard v. St. Viktor 113.
 Ritter 50. 135 A.
 Roger Baco 131; üb. d. Verhältniß der
 Philos. z. Theol. 145.
 Rom 3; Synode 44. 45.
 Roscellinus 53. 55; f. Trinitätslehre 81.
 Ruarus, Martin 222.
 Rudolph v. Köln 121.
 Rupert v. Deuz 118.
 Ruyssbroek 195.
 Sabellianismus 84. 242. 243.
 Sacramente; Definition d. Scholast. 113 f.
 Begriff nach Hugo v. St. Vitt. 113.
 Eintheilung d. Sacr. bei Hugo 114;
 Petr. Lomb. 114; göttl. Mitwirkung
 178; n. Alex. v. Hales 178; Duns
 Scotus 179; Thomas 179; Nothwen-
 digkeit d. Einsetzung 177 f.; n. Hugo
 114; Rob. Pullen 114; Th. Aquin
 177; nicht unbedingte n. Durandus
 204; Pierre d'Ailly 204; Wycliffe
 204; Verhältniß zur res sacramenti 116;
 Wirkung 115. 179; Zahl 115 f.; d.
 7 Zahl 177; d. Lehre d. Reformat.
 üb. d. Sacram. 284 f.; d. Ausg. b.
 Confess. 286; d. Socin. u. Quäk. 296.
 Salig, G. A. 212.
 Samosatani neoterici 244.
 Satan 100. 172.
 Satanael 167.
 satisfactio operis 123. satisfact. vicar.
 activa 103. 254; passiva 172. 254.
 satisf. superabundans 171.
 Scholasticus 50.
 Scholastik; ihr Wesen u. Bdtg 48 ff.;
 Name 50; Wissenschaft 128; Verfall
 132. 185.
 Schöpfung 152 f.; Anfang d. Sch. 153;
 Begriff bei Abälard 89; Alb. Mag.
 150; Alex. v. Hales 139; Scotus 8;
 Verhältniß z. Erhaltung 161; z. Mensch-
 werdung 170; Zweck 152 f.
 Schrift, d. heil.; d. höchste Erkenntniß-
 quelle 15. 131. 217; normat. Ansehen
 213; Suffizienz 143; göttl. Ursprung
 u. Inhalt 143; Verhältniß z. Creatur
 u. Gewissen 225; z. Natur 188; z.
 Tradition 196. 216; z. Vernunft im
 Socinianism. 220; bei den Quäk. 227.
 siehe Bibel.
 Schwentfeld 259. 286.
 scotistische Schule 132. 185. 198.
 Scotus, Joh. Crigena 6. 50. 134. de
 divisione naturae 7. 36. 43. 133; de
 praedestinatione 36; üb. d. Abendm.
 43; üb. d. Ausgang d. h. Geistes 18;
 fides u. ratio 7; Theologie 8; allgm.
 Wiederbringung 38. Scotus, Ma-
 rianus 133.
 Seckendorf, B. A. 211.
 Sekten 51; S. des freien Geistes u. d.
 fr. Erkenntniß 194.
 Selbsterkennen Gottes 151.
 Sens, Synode 70.
 Sententiae Patrum 2. Sentent. d. Abä-
 lard 68. Sem. d. Petr. Lomb. 74.
 Sergius, Patr. v. Constant. 22.
 Servatus Lupus, Abt 34. 38.
 Serveto, Michael 241 f.
 Sic et Non, des Abälard 69.
 Simon v. Tournay 125. 126.
 singularitas personae 28.
 Sixtus IV., Papst 201. 251.
 Skepticismus 52. 191. 228.
 Socinianismus 213; f. Verhältniß z. Re-
 form. 220; z. Rational. u. Mysticis.
 223; Ansicht üb. Glaub. u. Vernunft
 222; Inspirationslehre 233; Theolo-
 gie 236; Taufe 296.
 Socinus, Lilius 220. Soc., Faustus
 220. 221; f. Werk de auctoritate
 Script. Sacr. 221. 233; f. Institutio-
 nes relig. christ. 237. Ebenbild Got-
 tes 251; Erbsünde 252; Erlösungs-
 254; f. Freiheitsbegr. 237; Gnade
 279; Lehre v. h. Geist 243; Inspi-
 rationsbegr. 233 f.; Logosbegr. 243;
 Person Christi 244 f.; Streit m. Fr.
 Davidis dar. 245 f.; ursprüngl. Na-
 tur d. Menschen u. Folgen d. Falles
 251; Gegner d. absol. Prädest. 237;
 Rechtfertigungslehre 260; Theologie

237; Trinitätslehre 243; Taufe und Abendmahl 296. 297.

Sohn Gottes 28; Söhne Gottes 192.

Soissons, Synode 56. 66.

Sophronius, Mönch 22.

Soto, Dominiko, Dominikaner 277.

Spanheim, Friedrich 276.

Spanien 25.

Spekulation 51; Zusammenhg mit der Religion bei Anselm 80; kirchl. Spekulation 128.

Spinoza 228. 229.

Spiritualen 134.

Staupitz 261.

Stefard, Paul, Pred. in Blois 275.

Strafe, im Zusammenhang mit d. Sünde bei Anselm 92. 101; Scotus 36.

Strauß 228.

Strigel, Victorin., Prof. zu Jena 267.

Strobel 211.

Studium, theolog. in d. Scholastik 188;

Stud., des klass. Alterthums u. sein Einfluß auf d. Theol. 193.

Summa sententiarum 71. 114. Summa universae theol. 128.

Sünde, Begr. b. Anselm 92. 102. Scotus 36; Prinzip d. S. nach den Reformatoren 250.

Sündenfall u. dessen Folgen 93 f. 162 f.; n. Abälard 96; Petr. Lomb. 95.

Sündlosigkeit Jesu, nach Abälard 99; Anselm 98.

Supralapsarismus 211. u. Infralapsar. 274 f.

Supranaturalismus 40; im Socinianismus 222.

σύμβασις κατὰ θέλησιν 24.

symbolische Bücher, der luther. Kirche, Ausgab. 211; der ref. R., Ausg. 212.

synergistische Streit 267.

synkretistische Streitigkeiten 219.

Synode, v. Aachen 20. 30.; Mançon 276; Bari 88; Basel 201; Charenton 276; erste v. Chiersy 34; zweite 37; Constantinopel, sechste ökum. (erste trullan.) 25; Dordrecht 274; Florenz u. Ferrata 209; Frankfurt a. M. 30; Griaul 19; Gentilly 19; Mainz 34;

Nicaa (zweite) 39; Pavia 116; Pisa, Costniz u. Basel 189; Rheims 73; Rom 44. 45; Sens 70; Soissons 56. 66; Tours 45; Trident 216; Valence 38; Vercelli 44.

Taufe 115. 116 f. 288 f.; Wasser- u. Geistestaufe 117. 298. T. Christi n. b. Lehre des Felix 19.

Tenzel, W. G. 211.

Thamer, Theobald 224 f.

Theobald, Graf v. d. Champagne 67.

Theobodus, Bisch. v. Pharan 23.

Theobodus v. Mopsuestia 26. 169.

Theodulf v. Orleans 20.

Theokratie, kirchl. 128.

Theologie 18 f. 79 f. 147 f. 195 f. 235 f. als Wissenschaft 137. 139. 141. 144. 145. 195. 235 f.; bei Scotus 8. 36; im Socinianism. 236 f. siehe Philos. theologia naturalis 188.

thesaurus meritorum od. supererogationis 183. 208.

Thomas v. Aquino 129 f. 133. 135.; Brodverwandlungslehre 180; Bew. f. d. Dasein Gottes 148; Nothwend. d. Bösen 158 f.; d. Posit. u. Negat. im Bösen 159; Erbsünde 167; unbest. Empfäng. 167; Aneignung d. Erlös. 174; Nothwend. d. Erlös. durch Chr. 171; Glaube u. Erkennen 140; Gl., Liebe, Hoffnung 174; Gotteserkenntniß 148; Wirkung d. Gnade 176; Begr. der justitie. 174; Gewißheit d. just. 174; Relchentzieh. 182; Menschwerdung Gottes 170; Begr. d. Nothwendigk. 157. 162; Nothw. d. Offenbarung 140; Persönlichk. Gottes 150. pura naturalia und gratia 165. 167; principalis causa gratiae 179; Nothw. d. Sacram. 177; d. Siebenzahl 177; Wirkung d. Sacc. 179; Satisfactionenlehre 171; Anfang d. Schöpfung 153; Begr. d. Theologie 141; thesaurus supererog. 184; Trinität 151; Lehre v. Urstand u. Freih. 164; Unbedingtheit des göttl. Wissens 159; fr. Wille 159; Begriff des Wunders 156.

thomistische Schule 132. 185. 198.

Thummius 247.

Tod Christi, siehe Erlösungswert.

Tours, Concil 45.

Tradition, als Erkenntnisquelle 196; b. kath. Lehre 218; Bhltniß *z. h.* Schr. nach d. Tridentinum 216; in d. evangel. R. 217; Lehre d. Rob. Barclay 227; Galixt 218. 219; Grotius 219; Theob. Thamer 225.

Traducianismus 167.

transsubstantiatio 119. 149.

Trident, Concil 216. 250. 251. 258. 277.

Trinitätslehre 81 f. 238 f.; des Abälard 82. 84; Alanus ab Insulis 84; Alb. Magn. 150; Anselmus 82; arianische u. sabellian. Auffassung erneuert 239; in d. Augsb. Confess. 244; Campan. 240; Gilb. Porretanus 82; Hugo v. St. Vift. 83; Petr. Lombard. 82; Raim. Fulfus 151; Melanchth. 244; in d. plat. Philos. 126. 150 f.; Roscellinus 55. 81; Serredo 241; S. Socin. 243; Thom. 151; Wycliffe 198.

Trithemismus 82.

Tugend, theolog. u. ethische 174.

τύπος des Constans 22.

Ubiquität Christi, nach Scotus 43. 120. 123; Streit darüber zw. luth. u. ref. R. 246; in d. luth. Kirche selbst 247.

ubiquitas absoluta et respectiva 247.

unctio extrema 115. 116.

universalismus hypotheticus 276.

Universität, Pariser 124. 202.

Unsterblichkeit, persönl. geleugnet 134.

Urban II. 57.

Urbanus Rhegius 264.

Urstand des Menschen 93 f. 162 f.; thomist. u. scotist. Lehre 250.

Uytendogaert 274.

Valence, Concil 38.

Valla, Laurentius 265.

Vega, Andrea, Franziskaner 277.

verborgener Rathschluß Gottes 33.

Vercelli, Synode 44.

Verdammiß d. ungetauften Kinder 97. 116.

Vereine 50.

Veröhnung, siehe Erlösungswert.

Vernunft, Unabhängigk. v. Autoritäts- glauben n. Berengar 11; Bhltniß *z.* Glauben b. Abälard 64; b. Bonaventura 139; Raim. Fulfus 146; in d. Scholastik 132; Duns Scot. 142 f.; zur Offb. 127; *z.* Sinnlichkeit 96. siehe ratio.

Vincentius Lerinensis, f. Commonitorium 218.

vis conservativa, d. Raim. Fulfus 161.

voluntas beneplaciti u. signi 88.

Vorsehung 91. 154 f. 262, siehe Präsciencz u. Prädestination.

Wahrheit, theolog. u. philos. 135. 140. 191.

Walch, J. G. 211.

Walter v. Mauretanien 66; f. sententiae 68; contra quattuor Galliae labyrinthos 75; gegen Abälard 85.

Welt, Körper- Geister- Ideenwelt 149.

Weltgeistliche 128.

Weltordnung 89.

Weltregierung, 91. 154 f.; siehe Präsciencz u. Prädestinat.

Wesen Gottes 84 f.

Wessel, Johann 186. 191. 196; f. Buch de communione sanctorum 203; üb. d. Buße 209; Fegfeuer 210.

Whitby 253.

Wicel 239. 258.

Wiederbringung, allgem. 38.

Wiedergeburt 29.

Wigand 267.

Wilhelm I. 57. Wils., Abt v. Thierry 69. Wils. v. Auvergne, Bisch. 131. Wils. v. Aurerre 184. Wilhelm v. Occam 186. 189. 205. Wilhelm v. Paris 144: Erlösungslehre 172. Wilhelm v. St. Amour 128.

Wille, des Menschen im Verhältniß zur göttl. Präsciencz u. Prädestination 91. 157 f. 261 f. siehe Freiheit.

Wissenschaft, Begriff bei Alexander Ha- les 137.

Wissowatius, Andreas 223.

Wolfenbüttler Fragmente 228.

Wolfsche Philos. 229.

- Wunder 154 f.; Begriff u. Bedeutung
 bei Abälard 64. 89. 154; Albert
 Mag. 155; Thom. Aquin 156; Hugo
 72; Petro Pomponazio 192.
 Wycliffe 131. 186. 189; f. system. Geist
 190; de universalibus realibus 186;
 Trialogus 190; d. formale Prinzip d.
 Reformat. 196; Lehre v. Abendmahl
 206; Ablass u. Buße 208; gegen die
 Brodverwandlungsl. 206; Erkenntniß
 Gottes 200; Begriff der Kirche 203;
 Prädestinat. 200; f. Realismus 207;
 Sacramente 204; normat. Ansehen
 d. Schrift 213. 214; Trinitätslehre
 198; gegen d. Untersch. von theolog.
 u. phil. Wahrheit 191.
 Zacharias v. Chrysopolis 118.
 Zanchius, Hieronymus 270.
 Zeitalter des Vaters, Sohnes u. heil.
 Geistes 134. 149.
 Zinzendorf 235.
 Zwickauer Propheten 224.
 Zwingli, Huldrich; Ausg. f. Werke 212;
 Biogr. 212; f. Schr. de vera et falsa reli-
 gione 292; f. Lehre üb. Erbsünde 252;
 Wirkung d. Erlösung 264; Kindertaufe
 289; unsichtb. Kirche 263. 282; Prädest.
 263; Sacram. 285; Abendm. 292.

Druckfehler.

Theil I. S. 278 n. l. Assemani.

Theil II. S. 45 B. 12 v. o. l. Humbert.

S. 230 sind die beiden Ueberschriften zu streichen:

Die specielle Dogmengeschichte.

Die einleitenden Dogmen.

223579

BT21 .N4 / vol 2
Neander, August, 1789-1850.
Christliche Dogmengeschichte /

Neander
Christliche...v.1:2

BT

21

N4

v.1:2

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

